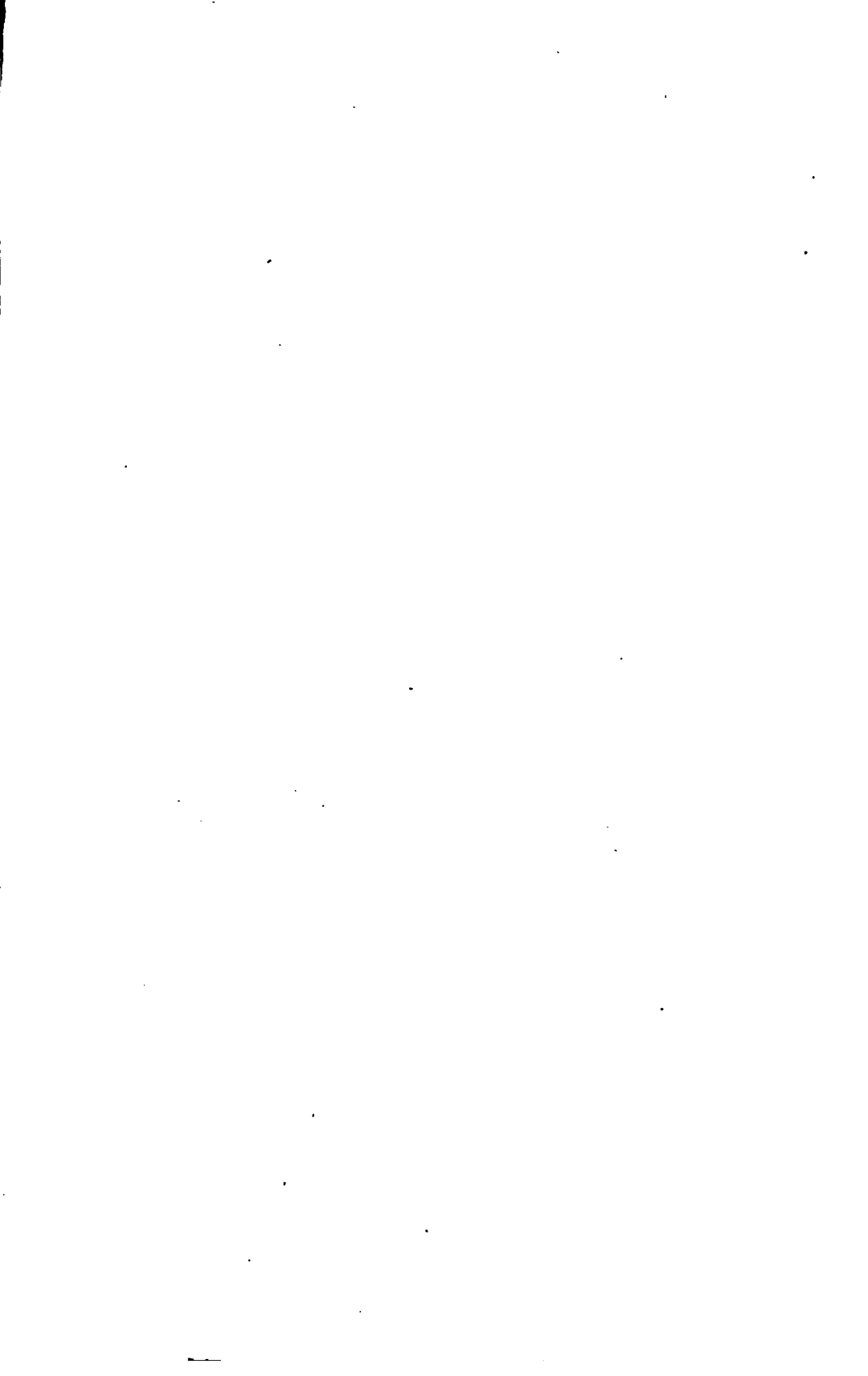
SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

# ATTI

DELL' ACCADEMIA

# DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME DICIASSETTESIMO

# ATTI

## DELLA REALE ACCADEMIA

# DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

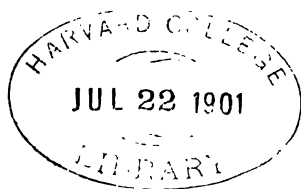
## DI NAPOLI

---

### VOLUME DICIASSETTESIMO

NAPOLI

TIP. E STERIOTIPIA DELLA R. UNIVERSITÀ

1883

# LA SCIENZA DELL'AMMINISTRAZIONE

ED

# IL DIRITTO AMMINISTRATIVO

STUDIO

DEL SOCIO CORRISPONDENTE

LUIGI MIRAGLIA

---

Tutti osservano da alcuni anni, massime in Germania, un movimento decentrativo e di specificazione nelle scienze sociali, politiche e giuridiche. Si comprende agevolmente che questo fatto, il quale ha in fondo un carattere generale, osservandosi pure in tutta la sfera del sapere moderno, dipende dalla legge di evoluzione. Imperciocchè l'evoluzione produca da un lato una progressiva divisione di parti, e dall'altro un crescente consenso o correlazione, che si fa sempre più intima e profonda.

Anticamente la Politica abbracciava l'intera scienza dello Stato; prova ne sia la Politica di Aristotele. Oggi Mohl,Bluntschli ed Holtzendorff ne restringono il vecchio concetto, e si accordano nel considerarla come la scienza dei fini dello Stato e dei più opportuni mezzi da adoperare per raggiungerli. L'Holtzendorff determina con maggiore precisione tal pensiero, aggiungendo che la Politica non si occupa punto dell'ammi-

nistrazione della giustizia, obbietto di discipline giuridiche. Tra noi Rosmini, che però non distingue lo Stato dalla società civile, definisce alla stessa maniera la Politica, poichè dice dovere siffatta disciplina esporre i fini sociali ed i mezzi, che il governo ha in suo potere in rapporto a quei fini, non meno che il modo più convenevole per usare dei medesimi. Ora sotto questo aspetto Schleiermacher non avea torto, quando affermava che la Politica si riduce ad un efficace operare.

La scienza del Diritto Pubblico, secondo Bluntschli ed il maggior numero degli scrittori odierni, si limita a studiare soltanto l'ordinamento legale dello Stato. Essa contiene un insieme di teorie, che si riferiscono a tutte le istituzioni, da cui deriva l'organismo della personalità giuridica del popolo dimorante in proprio territorio. Il Diritto Pubblico dà la forma giuridica alla ricca varietà delle relazioni, che costituiscono quella vita dello Stato, la quale è argomento della Politica. Il Diritto Pubblico, scrive Bluntschli, è la scienza dello Stato, in quanto è; mentre la Politica è la scienza dello Stato, in quanto vive.

La Politica si svolge in diversi rami. Vi è una Politica costituzionale, ecclesiastica, amministrativa ed internazionale. Tutti questi rami o discipline subordinate, informandosi sempre alla teoria fondamentale degli scopi dello Stato, versano intorno alla sua azione sulla forma politica, riguardata comparativamente alle condizioni del popolo, sulla Chiesa o sulle confessioni di carattere pubblico, sull'amministrazione, ed infine sulla vita delle altre nazioni.

La Politica amministrativa si confonde con la scienza della amministrazione in senso lato, e si suddivide nella scienza dell' amministrazione politica e nell' altra dell'amministrazione sociale, poichè l'azione dello Stato può essere studiata in rapporto alla vita dello stesso Stato, o in rapporto alla società. L'amministrazione politica comprende la gerarchia civile, l'esercito e la finanza, non potendo lo Stato reggere senza funzionarî, senza la forza fisica, che rappresenta la tutela, e senza beni economici; l' amministrazione sociale contiene l' intera vita fisica, economica ed intellettuale della società. Stein riconosce una scienza dell'amministrazione in senso lato, che si occupa degli affari esterni, dell' armata, della finanza, della giustizia e dell' amministrazione interna; ed ammette una scienza dell' amministrazione in senso ristretto, che discorre sull'amministrazione interna. Delle tre parti dell'amministrazione politica la sola finanza è per sè materia di una disciplina distinta, indagatrice dei modi di costituire, gerire ed erogare il patrimonio pubblico. L'indicata disciplina si è separata dall'Economia Politica, ed ha acquistato un proprio svolgimento in questi ultimi tempi, massime per i lavori di Wagner e di Leroy-Beaulieu. Non vi è una vera scienza dello esercito, e molto meno della gerarchia civile. Lo Stein ha compendiato in una larga monografia la dottrina amministrativa dell' esercito, in cui fa pure entrare il Diritto militare e cose spettanti al Diritto Pubblico, ma sempre come parte della scienza politica.

Il titolo stesso della monografia lo dice (1). La gerarchia civile non solo non è obbietto di scienza speciale, ma ancora è argomento di teoria fin qui svolta in poche e brevi dissertazioni.

La scienza dell' amministrazione sociale si appella anche semplicemente scienza dell' amministrazione, intesa in senso ristretto, o Politica sociale, della quale Mohl e Stein sono stati i veri fondatori. Mohl le ha dato il vecchio nome di scienza della polizia (2), e l'ha trattata in tre libri, in cui, dopo di aver dichiarato le idee generali, parla della cura che lo Stato deve avere della personalità fisica ed intellettuale dei cittadini, e della loro ricchezza, discorrendo in luogo separato sulla polizia giuridica, detta da lui giustizia preventiva. Stein l'ha chiamata scienza della amministrazione interna (3), e l'ha divisa in quattro parti, che si riferiscono alla vita personale, intellettuale ed economica degli individui, ed alle classi sociali. Stein colloca la polizia nella prima parte, che riguarda l'amministrazione e la vita personale.

Il Rösler ha contribuito ancora ai progressi della scienza dell'amministrazione, svolgendone le teorie con larghezza e con acume, quantunque egli consideri questa disciplina come parte del Diritto ammini-

(1) Die Lehre vom Herrwesen, als Theil der Staatswissenschaft, Stuttgart 1872.

(2) Die Polizeiwissenschaft nach den Gründsätzen des Rechtsstaates, Tübingen 1866. La prima edizione fu fatta nel 1832.

(3) Innere Verwaltungslehre, sei volumi, Stuttgart 1866-1869.

strativo (1). I suoi quattro libri versano sul Diritto sociale delle persone naturali e giuridiche, e delle cose, e sul Diritto professionale ed industriale. Nel Diritto sociale delle persone e delle cose l'autore fa entrare molte materie di Diritto civile, come il domicilio, il matrimonio e simili; nel Diritto professionale si occupa d'istruzione e di professioni, e nel Diritto industriale d'istituti economici.

Si è osservato che Stein sbaglia, trattando della giustizia e della polizia nella scienza dell'amministrazione, perchè l'una e l'altra sono di evidente competenza delle discipline giuridiche, cioè del Diritto giudiziario e del Diritto amministrativo. Al Mohl non si può dirigere eguale rimprovero per rispetto alla collocazione della polizia, avendo avuto l'accorgimento di parlarne in un libro particolare, perchè essa è sinonimo di giustizia preventiva, e quindi ha essenza ed aspetto giuridico. Veramente la polizia ha un proprio carattere, che la distingue tanto dall'amministrazione, quanto dalla giustizia in senso stretto. La polizia preserva lo Stato e la società da pericoli temibili, ha perciò ufficio negativo e mira al futuro. Per contrario l'amministrazione presuppone un complesso di atti positivi, e la giustizia riguarda il fatto già avvenuto. Nondimeno essa si può in principal modo considerare come una parte del Diritto amministrativo, poichè tutela l'opera compiuta dall'amministrazione, allontanando da questa i possibili danni. Si è

(1) Lehrbuch des deutschen Verwaltungsrecht. 1er B. Das sociale Verwaltungsrecht. Zwei Abtheilungen, Erlangen 1872-1873.

parimenti criticato lo stesso Stein per aver discorso in sede separata delle classi sociali, quasi che lo Stato con la sua azione su tutta la vita della comunanza civile non badasse anche al loro ordinamento. Certo lo Stato influisce con i suoi mezzi sulla popolazione, sulla coltura e sulla ricchezza, e modifica le basi delle classi. E contro la partizione di Rösler si è allegato che razionalmente il Diritto professionale è parte del Diritto delle persone, e che il Diritto delle cose si confonde con il Diritto industriale, avendo l'oggetto comune, cioè la materia economica (1).

Il Diritto Pubblico, che intende all'ordinamento legale dello Stato, si distingue nella stessa maniera della Politica, poichè la forma dev'essere adequata alla materia. Quanti sono gl'indirizzi e le specie dell'azione dello Stato, tanti sono gli ordini, le garentie e gl'istituti giuridici, cui simile azione si deve rannodare. Vi è dunque un Diritto costituzionale, ecclesiastico, amministrativo, ed esterno od internazionale. Il Diritto Pubblico costituzionale determina la struttura, l'organismo dei poteri dello Stato, cioè la costituzione. Il Diritto Pubblico ecclesiastico, riferendosi alla costituzione, governa i rapporti tra Chiesa e Stato. Esso contiene il principio della libertà della Chiesa: principio che da un lato limita la potestà civile, e

(1) C. F. Ferraris, la Statistica e la scienza dell'amministrazione (Giornale degli Economisti, n. 1, 2, 4. Padova, 1877). Saggi di scienza dell'amministrazione, Roma 1879. Questi due lavori forniscono un'estesa nozione della scienza dell'amministrazione, della sua

dall'altro le offre i mezzi di difesa contro le possibili usurpazioni della autorità clericale. Il Diritto amministrativo fissa i modi legali, con cui quel potere, che si afferma e si determina nella costituzione, si reca poi in atto e si compie. L'amministrazione sta alla costituzione come l'attività alla forma immanente, come la funzione alla struttura degli organi. E poichè non è possibile intendere effettivamente la funzione degli organi, senza conoscerne la struttura, così non si può separare il Diritto amministrativo dal costituzionale. L'uno e l'altro sono parti integranti del Diritto Pubblico interno, sebbene nell'uno predomini il momento dinamico, e nell'altro prevalga il momento statico. L'amministrazione rappresenta l'azione molteplice e continua del potere esecutivo, ossia l'attività per eccellenza; la costituzione rappresenta invece la base solida su cui procede questa funzione. Romagnosi concepì il Diritto Pubblico interno nella sua interezza, poichè scrisse non essere la costituzione di uno Stato altro, se non la creazione delle autorità governative di un popolo specificate, ripartite e subordinate ad unità sistematica, in modo che presuntivamente ne nascano le migliori leggi e la più fedele amministrazione. La costituzione, egli aggiunse, ha una parte eminente, che riguarda la distribuzione dei poteri e delle funzioni sovrane, ed una parte subalterna, che riguarda le attribuzioni delle autorità

letteratura e de' suoi rapporti. V. pure Lo Zammarano, la scienza dell'amministrazione nell'insegnamento delle Università. Nuova Antologia 1 gennaio 1881.

governative inferiori. Questa parte può denominarsi costituzione gerarchica (1).

Si è voluto in Francia separare teoricamente e praticamente i due rami del Diritto Pubblico interno. Laferrière comprende nel suo Diritto Pubblico il Diritto costituzionale, l'ecclesiastico e l'internazionale, e ne esclude l'amministrativo (2). Serrigny limita il Diritto Pubblico allo studio delle garentie dei diritti dei cittadini, e chiama Diritto costituzionale la trattazione dei grandi poteri (3). Batbie dà il nome di Diritto pubblico e costituzionale alla disciplina, che abbraccia la garentia dei diritti ed i poteri, dalla quale però divide il Diritto amministrativo (4). Praticamente si è tentato di stabilire con la costituzione il regime della libertà, e di conservare l'accentramento nell'amministrazione, e non si è pensato che il sistema rappresentativo è in fondo un'applicazione del governo di sè ai rapporti politici, e che per conseguenza non può avere sviluppo, quando i centri locali non sono autonomi. Il tentativo era assurdo, e non poteva produrre buoni effetti. L'ibridismo e la contraddizione doveano essere le basi di cotal Diritto Pubblico, i cui antecedenti storici si ritrovano negli sforzi della monarchia francese a diminuire i diritti delle università, ed in quelli degli enciclopedisti a combattere le corporazioni, perchè non poche fra esse consacravano gli abusi del

(1) Principii fondamentali di Diritto amministrativo, Milano 1837.

(2) Cours de Droit public et administratif, Paris 1860.

(3) Droit public, Dijon 1863.

(4) Précis de Droit public et administratif, Paris 1876.

passato. La rivoluzione infine le distrusse tutte, senza sostituire altro di simile, e guardò con diffidenza ogni specie di società od associazione, temendo di veder risorgere i vecchi ed odiosi corpi morali; onde derivò l'isolamento dell'individuo e l'onnipotenza dello Stato. All'opposto il Diritto Pubblico inglese si fondò sempre sulla nozione e sul fatto dell'inseparabilità dell'amministrazione dalla costituzione, e sul principio del governo di sè, che si reca in atto nella periferia e nel centro con le autonomie locali e con la libertà politica. In uno Stato libero le autonomie locali o le persone morali fanno sì che l'individuo non si trovi direttamente di fronte allo Stato, ed impediscono che questo diventi onnipotente. Esse sono centri intermedi, che spogliano a gradi l'individuo delle sue eccessive tendenze egoistiche, e lo abituano a vivere sotto norme coordinate ad un fine, ed a partecipare al regime del sodalizio, in cui comincia la sua educazione pubblica, e si rende così abile allo esercizio della libertà politica. La razza anglo-sassone deve alla molteplicità di queste istituzioni la sua rigogliosa vita libera.

In Germania Bluntschli, Gneist, Stein, Gerber e Laband muovono dal concetto della dimostrata inseparabilità, la quale del resto si argomenta da altri aspetti, come dall'estensione del controllo parlamentare e dall'indole di alcuni organi dello Stato. Oggi il controllo del Parlamento si applica ad ogni ramo di amministrazione, e non si arresta al bilancio o al giudizio sulla responsabilità degli atti compiuti; sicchè non

si può studiare interamente l'ordinamento amministrativo, prescindendo dal riscontro politico. Il consiglio di gabinetto, la corte dei conti ed istituti simili non sono soltanto supremi organi dell'amministrazione, ma ancora organi costituzionali.

Ora s'intende con facilità che se il Diritto amministrativo non è separabile dal costituzionale, non perciò si deve confondere con questo. L'inseparabilità non esclude la distinzione di queste due parti del Diritto Pubblico interno nel senso innanzi indicato. Nè si richiede lunga e faticosa opera, per provare che l'intima connessione dei due termini non si opponga a quell'esigenza razionale degli Stati liberi di mantenere, per quanto è possibile, distinta l'amministrazione dalla politica dei partiti nella vita quotidiana degli Stati stessi. L'amministrazione deve sempre procedere entro i confini e secondo lo spirito della costituzione, di cui è necessario complemento. I varî partiti legali, che si succedono al governo, interpretano in maniera particolare siffatto spirito, e rappresentano una diversa direzione generale della cosa pubblica in conformità delle idee della maggioranza del paese. Non si nega che l'amministrazione debba pure informarsi a questa direzione del partito divenuto governo; bensì si cerca di evitare che nei mutamenti di gabinetto la politica dei partiti assorba l'amministrazione, ne muti l'indirizzo in tutte le sue parti, anche in quelle che si prestano meno per la loro indole a cangiare, e sacrifichi la giustizia e l'eguaglianza all'interesse egoistico di coloro, che mostrano di pos-

sedere nell' animo l' *idem sentire de republica.* E tale scopo si raggiunge, quando vi sono leggi amministrative, che garentiscano gl' interessi dei cittadini dall'arbitrio del potere esecutivo, giudici indipenden ti, funzionarî sicuri della loro posizione e seriamente responsabili, e bilanci con alcune spese fisse, che si riferiscano ai supremi bisogni dello Stato, il quale ha sempre diritto a vivere, sottratte alla lotta dei partiti parlamentari. Il governo deve distinguersi dall' amministrazione; esso è rappresentato dal ministero, che esce dalla maggioranza, deve seguirne l'indirizzo, ma non perciò è il puro comitato esecutivo di questa, avendo l' alta missione di tutelare innanzi tutto l' autorità della legge. L' amministrazione si attua mediante l' organamento dei pubblici ufficî, stabilito unicamente dalla legge, poichè presuppone un complesso di poteri ed una varietà di competenze. I ministri, come capi di amministrazione, ordinano ed invigilano, senza assorbire le facoltà attribuite ai funzionari; i funzionari eseguono, mantenendosi pure entro i confini legali. Gli uni rispondono soltanto dell' esercizio della facoltà di ordinare e di vigilare innanzi al Parlamento; gli altri sono responsabili innanzi alla legge, se sconfinano nell'esecuzione (1). Non si deve obliare che il centro di gravità nelle scienze politiche, dopo la conquista della costituzione libera fatta dai popoli civili, è riposto principalmente nell' amministrazione, che ha rapporti importanti e quotidiani con

(1) G. Arcoleo. Il Gabinetto nei Governi parlamentari. Napoli 1881.

i varî interessi degl' individui. Stein e Gneist hanno il merito di avere messo scientificamente in luce questo concetto.

Giovanni Manna, illustre socio di questa Accademia, intuiva in un Corso di Diritto amministrativo, che cominciò a pubblicare quarantuno anno fa, tutti i rami della scienza dell' amministrazione, secondochè è intesa e definita dai più recenti scrittori (1). Egli vide nello Stato, il cui scopo è la conservazione del Diritto, un duplice movimento, mediante il quale si raccoglie la forza sociale dalla periferia al centro, e dal centro si diffonde alla periferia. La forza sociale si raccoglie prima al centro per formare lo Stato, organo del Diritto e mezzo del consorzio civile; lo Stato in seguito se ne serve per distribuirla in pro della massa degl' individui, che ne è la fonte originaria. L' amministrazione è l' esercizio del potere esecutivo e giudiziario; considerata in fatto ed in diritto contiene una serie di atti governativi e di norme legali per il doppio moto conformemente ai principî della costituzione. L' amministrazione è di Stato, civile e contenziosa: l' amministrazione di Stato rappresenta il moto concentrativo, la civile si riferisce al moto diffusivo, e la contenziosa provvede alla tutela della opera compiuta, risolvendo controversie tra cittadini per l' applicazione del Diritto privato, o tra cittadini e Stato in

(1) Corso di Diritto amministrativo, 3 vol. Napoli 1840-1842. Partizioni teoretiche del Diritto amministrativo, ossia Introduzione alla scienza ed alle leggi della pubblica amministrazione. Seconda edizione, Napoli 1860.

occasione del duplice moto governativo, e punendo i trasgressori della legge. L'amministrazione di Stato non riceve altra divisione, se non quella che sorge dalla qualità delle forze da raccogliere; la civile ha tanti rami quanti sono gli scopi della società. L'una e l'altra esprimono un movimento operativo, cui deve succedere un movimento di ritorno dell'amministrazione sulla propria opera per difenderla da possibili perturbamenti e pericoli; onde il bisogno di una polizia di Stato e di una polizia civile. L'amministrazione contenziosa si distingue per gli oggetti, ai quali si volge.

L'amministrazione di Stato è mezzo all'amministrazione civile, perchè lo Stato è mezzo e la società è fine. L'una prepara i modi di conservazione del Diritto; l'altra intende all'adempimento degli scopi sociali. La prima per recare in atto il suo concetto deve raccogliere forza intellettuale e morale, forza fisica ed economica, e deve custodire la sua opera; e però si compone di gerarchia civile e militare, di finanza e di polizia di Stato. La seconda ha un duplice ufficio, poichè ora mira ad eliminare gli ostacoli con la difesa del Diritto, ed ora si propone di supplire alla deficiente attività degl'individui, conformandosi pienamente alla nozione dello Stato, ch'è creato non solo per la tutela delle persone e della proprietà, ma ancora per garentire il grado di sociabilità attuale, e per fornire le opportune condizioni al futuro svolgimento dell'uomo, senza confondersi con gli elementi della vita sociale, cioè con l'arte, con la religione, con la scienza, con l'industria e con il commercio. L'am-

ministrazione civile versa sulla tutela dei Comuni, sul sistema probativo, sulla vita fisica o materiale della società, e sulla vita intellettuale e morale di questo ente. In ispecie comprende le proprietà e le opere pubbliche, l'annona, la salute comune, il commercio, l'industria, la scienza, le belle arti e le lettere, il culto, l'educazione pubblica e privata. La beneficenza e la polizia civile sono obbietti dell'azione sussidiaria in senso specialissimo di questa parte dell'amministrazione. In generale l'azione suppletiva dello Stato è ufficio precario e mutabile, perchè diminuisce in ragione diretta dell'avanzarsi della civiltà, meno per quel che riguarda la polizia.

Quando lo Stato è costituito, le due amministrazioni sono contemporanee, s'interpongono fra loro, e quasi si nascondono l'una nell'altra. Talvolta le due azioni si confondono in unico ramo di amministrazione in guisa che un istituto si può riguardare sotto un doppio aspetto. Un savio legislatore in omaggio al precetto dell'economia delle forze stringerà più intimamente il mezzo con il fine, e procurerà che la forza raccolta corra rapida verso il suo fine; onde crescerà nella scienza la difficoltà di distinguere l'amministrazione di Stato da quella civile. Nondimeno l'amministrazione di Stato si può studiare per sè, e divenire argomento di una scienza particolare, in cui si racchiuda a preferenza il Diritto amministrativo. Imperciocchè l'amministrazione civile abbia una materia oltremodo copiosa e ricca con principî attinti a tutte le altre umane discipline, non discussi dal Diritto

amministrativo, che ne cura soltanto l'applicazione pratica con i precetti legislativi e con l'azione governativa. L'obbietto proprio del Diritto amministrativo è lo studio dell'organismo molteplice dello Stato, e dei modi di conservazione dell'organismo medesimo nelle sue funzioni.

L'amministrazione contenziosa si divide in contenzioso ordinario, in contenzioso penale ed in contenzioso amministrativo. Il contenzioso ordinario comprende i rapporti di Diritto privato; esso costituisce un ramo di pubblica amministrazione non per la materia, bensì per la gerarchia e per le forme di cui si vale. Il contenzioso penale si suddivide in penale ordinario, se riguarda i reati contro il Diritto privato, in penale di Stato, se si riferisce ai reati contro lo Stato, ed in penale civile, se ha rapporti con le contravvenzioni amministrative. Il contenzioso amministrativo intende ad applicare il Diritto amministrativo, e richiede due condizioni fondamentali, cioè la persona pubblica ed un oggetto di pubblica amministrazione. La persona pubblica rappresenta un pubblico interesse in contrasto con altra specie di pubblico interesse o con l'interesse privato. Il contrasto può nascere tra un interesse di Stato o civile con un interesse provinciale e comunale, tra questo ed un altro appartenente ad uno stabilimento pubblico, tra l'interesse di Stato o civile, o provinciale e comunale, con un interesse individuale. L'oggetto deve essere di pubblica amministrazione, e quindi la quistione di eredità, nella quale entra la persona pubblica spetta razional-

mente al contenzioso ordinario. A quest'ultimo compete pure il giudizio intorno all'applicazione degli atti amministrativi secondo le leggi del Diritto privato, come nel caso del contratto tra l'amministrazione ed il cittadino. Qui, e nel caso precedente, la materia trae dietro la persona. Ora l'amministrato può chiamare in giudizio l'amministratore, se veramente possiede un diritto acquistato, ossia un diritto precisamente ed individualmente significato dal legislatore o dall'amministratore stesso. Ma se invece il legislatore e l'amministratore non abbiano parlato in modo preciso e speciale, e non abbiano quindi in questa guisa dichiarato un diritto od un obbligo del cittadino, costui non può provocare la lite, perchè l'amministratore esercita un atto di autorità, sibbene può solo reclamare. Le leggi finanziarie, per esempio, sogliono definire con precisione la quantità e qualità del tributo del cittadino, che perciò ha il diritto acquisito di non soffrire un peso più grave di quello imposto dalla legge, ed ha facoltà di promuovere lite all'amministratore, se egli venga nella riscossione aggravato da un carico maggiore. Ed il giudizio potrà ben farsi, perchè è il caso in cui l'amministratore si mostra nella qualità di agente esecutivo, ed in cui il giudice conosce non del valore o della giustizia di un atto di autorità, ma dell'applicazione di una legge. Per contrario nelle quistioni di nomine ad ufficî, interponendo gli agenti amministrativi la loro approvazione od il rifiuto, siccome in ciò l'amministratore si vale di quella tale interpretazione larga, ch'è piuttosto una

nuova espressione di volontà; così non può essere permesso all'amministrato farne materia di giudizio, e potrà solo rimostrare.

I caratteri generali dell' amministrazione contenziosa sono due. In primo luogo essa dev'essere perfettamente separata dall' amministrazione ordinaria: perocchè nella sovranità v'è distinzione incancellabile di tre elementi, cioè della legge, del giudizio e della forza esecutiva. Questa distinzione si confonde con la divisione dei poteri. In secondo luogo l'amministrazione contenziosa in tutte le sue forme deve fondarsi sul principio dell' unità e dell'uniformità intrinseca. Il contenzioso è sempre uno in sè, sebbene distinto in diversi rami; onde le garentie fondamentali della giudicatura, come l'inamovibilità del giudice, l'istruzione e la discussione delle prove, la libera difesa e la sentenza motivata, debbono mantenersi integre anche nel contenzioso amministrativo. Questo si deve organare specialmente, non perchè il giudice si mantenga sotto l'influenza dell'amministrazione attiva, ma per altre ragioni. Un giudice sotto simile influenza sarebbe parte, e la giustizia diverrebbe una irrisione. Le ragioni del contenzioso amministrativo sono due. La prima è riposta nella diversa natura di conoscenze, che si richiedono per l'applicazione del Diritto amministrativo; e quindi nell'utilità di affidare il giudizio sopra ciascuna materia a quelli che mostrano di essere meglio versati nell'una piuttosto che nell'altra; ed ancora nell' utilità di assicurare il progresso della giurisprudenza civile, penale ed amministra-

tiva mercè la divisione del lavoro. La seconda ragione è la differenza delle forme istruttorie. In fatti, sebbene il processo civile, il penale e l'amministrativo abbiano uniformità sostanziale di elementi, pure estrinsecamente i modi e le forme non possono non essere distinte per il diverso obbietto in cui versano, e per la diversità delle persone e delle circostanze.

Ecco brevemente l'esposizione obbiettiva delle idee fondamentali di Manna, contenuta nelle due edizioni del libro, fatta quasi con le stesse parole dell'autore. Da questa esposizione si rileva innanzi tutto che il Manna concepiva l'amministrazione nei suoi intimi rapporti con i principii della forma politica, che dominano la legislazione, il giudizio e l'esecuzione. Egli respingeva la separazione assoluta ed illimitata del Diritto amministrativo dal Diritto politico, perchè è assurdo pensare che sia indifferente alla dottrina dell'amministrazione il sapere, se uno Stato sia ordinato, per esempio, alla maniera orientale, o alla maniera dei popoli civili dell'occidente. Ammetteva la sola distinzione o la separazione relativa, e la chiamava una delle principali garentie sociali dei tempi moderni, ne' quali occorre mantenere alcun che di certo e d'invariabile intorno all'amministrazione, al di fuori del moto e dell'agitazione politica. E ciò non è impossibile, secondo lui; poichè è vero che vi sono forme costituzionali, che rendono l'amministrazione più facile, più durevole e più piena, ma non è men vero che la buona amministrazione possa esser fatta da un governo qualsiasi, purchè questo si tenga co-

stituito nell'interesse di tutti, e non in quello esclusivo di una casta o di un partito. Senza tale condizione non è già lo stato di pace che si amministr a, bensì lo stato di guerra: perocchè una casta, un partito che voglia accomodarsi di maniera da poter vivere contro il piacere e l'interesse del resto dell'associazione si propone veramente uno scopo guerresco, e non un'opera di pace. Ora il Diritto amministrativo appartiene alla scienza della pace, e quindi gli bisogna assolutamente che il governo miri all' interesse comune. La grandezza di due nazioni, soggiungeva Manna, dipende principalmente dalla distinzione dell'amministrazione dalla politica, e dal lento e continuo miglioramento arrecato nell' organismo dell' amministrazione locale. Fa meraviglia il vedere per probità, per ordine e per ricchezza messi come alla testa del mondo civile gl'Inglesi e gli Alemanni: è difficile trovare altrove un' amministrazione locale più intelligente e più prosperevole di quella delle comunità e province delle due nazioni.

Dall'esposizione della teoria di Manna si rileva ancora che la sua partizione è in perfetta corrispondenza con i rami della moderna scienza dell'amministrazione, non nata ai tempi del nostro autore. Mohl solo, otto anni prima di Manna, aveva elaborato una dottrina della scienza dell'amministrazione sociale; ma la partizione dello scrittore napolitano abbraccia l'intera scienza dell' amministrazione, e non si limita all' amministrazione civile. Nè Manna ebbe notizia dell'opera di Mohl, perchè ignorava la lingua tedesca;

egli non citava altri lavori nell'elenco delle opere allegato al primo volume della prima edizione, fuori di quelli pubblicati da autori francesi, essendone più facile l'acquisto; ed essendo affine l'amministrazione francese alla napolitana. Manna distinse l'amministrazione di Stato dalla civile: distinzione fatta dai cultori delle odierne discipline amministrative allo stesso modo, ma con diverse parole; poichè l'amministrazione di Stato dicesi politica, e sociale o interna l'amministrazione civile. Suddivise, come ora si suddivide, l'amministrazione di Stato o politica nella gerarchia civile, nella gerarchia militare e nella finanza; e tripartì, come pure si fa ai giorni nostri, l'amministrazione sociale nella cura dello Stato per la vita fisica ed economica dei cittadini, in quella per la loro vita intellettuale, e nell'altra della loro educazione o vita morale. Nella partizione del nostro autore si trovano di più la polizia ed il contenzioso, e razionalmente, perchè l'una e l'altro sono materie di Diritto, e non rientrano, secondochè crede Stein, nella scienza dell'amministrazione, in quanto ramo della Politica. Si vedrà appresso, se Manna abbia errato nell'estendere i limiti del contenzioso nel Diritto amministrativo. Per ora si può affermare che non vi è partizione di scrittori stranieri superiore alla sua sotto l'aspetto logico, ed in rapporto alle esigenze delle novelle discipline politiche. In realtà le partizioni teoriche degli autori francesi sono estrinseche ed incompiute, concentrando questi tutta la loro riflessione nello svolgimento della giurisprudenza amministrativa,

ch' è quasi una loro creazione, e non occupandosi della parte scientifica e filosofica. Il Macarel, per esempio, divise il Diritto amministrativo nei trattati degli agenti, dei consigli e dei giudici. Chauveau lo ridusse alla materia del contenzioso; e Laferrière distinse un centro dagli organi locali, e non potè trovar luogo ad alcuni argomenti anche di Diritto amministrativo, che fu costretto a sviluppare come materie estravaganti. Batbie si sforza di stabilire un ordine razionale, e riesce ad applicare al Diritto amministrativo la classificazione derivante dal Diritto privato romano e dalle leggi civili. Fra gli scrittori tedeschi Rösler escogita la viziosa divisione sopra esposta, sebbene egli sia uno dei migliori autori di Diritto amministrativo. Ciò posto, è evidente che se agli scrittori francesi si deve il grande svolgimento della giurisprudenza, ed ai tedeschi la specificazione ed il progresso delle discipline amministrative, massime come rami della Politica, ad un insigne italiano spetta senza dubbio alcuno il vanto di aver stabilito la più scientifica e filosofica partizione del Diritto amministrativo (1).

(1) Il professore F. Persico adotta anche una partizione razionale molto superiore alle divisioni comuni degli scrittori francesi, poichè muove dal concetto della persona pubblica, la quale deve costituirsi e graduarsi in una gerarchia di poteri e di ufficii con proprie attribuzioni, e deve cercare i mezzi di alimentare la sua vita, preservandosi da attacchi reali e possibili, violenti e sotto forme legali. La persona pubblica, che ha dritto di essere, di operare e di conservarsi, ha fini politici e sociali da raggiungere, e quindi spiega una duplice azione. Conformemente a questo concetto, il Persico

Manna si accorse che il Diritto amministrativo, specialmente nella sfera dell'amministrazione civile, deve occuparsi delle istituzioni e dell'organismo giuridico da apprestare all'azione sociale dello Stato, della quale non è tenuto a discutere i principî, bensì a trattare della loro applicazione pratica mercè i precetti legislativi e l'azione governativa, secondochè egli diceva. Cotali principî si ricavano, per usare la frase del nostro autore, da tutte le altre umane discipline, ed oggi dalla scienza dell'amministrazione in senso ristretto. Il Diritto amministrativo deve soltanto presupporli ed accennarli, se occorre; onde la teoria dell'amministrazione civile, benchè di tanto più importante quanto il fine è più importante del mezzo, pure è relativamente secondaria, scrivea Manna, nella trattazione di questo ramo del Diritto. Egli nella stessa esposizione della teoria dell'amministrazione di Stato, in cui faceva a preferenza consistere il Diritto amministrativo, discorrendo intorno alla finanza, ricordava appena i principii economici, e si fermava invece sull'amministrazione finanziaria, poichè in quel tempo la dottrina della finanza non si era ancora separata dall'Economia Politica. Le nozioni amministrative

divide tutta la materia in quattro parti: 1° la gerarchia; 2° la finanza; 3° la tutela, cioè la milizia, la polizia ed il contenzioso; 4° l'amministrazione sociale o il concorso dello Stato nella civiltà economica, intellettuale e morale. Egli è stato il primo in Italia a discorrere sull'amministrazione sociale, tenendo conto dei progressi di simile dottrina in Germania. Principii di Diritto amministrativo. Napoli 1872.

circa la finanza svolte dal nostro autore comprendono quello che ai giorni attuali dicesi semplicemente amministrazione finanziaria, e ciò che chiamasi Diritto finanziario. E se egli trattò sobriamente questa parte dell'amministrazione ed anche tutte le altre, non fu perchè credè di sviluppare in poche pagine il complesso delle discipline amministrative, come a torto si è detto (1); ma perchè intendeva fare una partizione teoretica e sommaria, la quale non può non essere generale ed astratta per propria natura logica. Le classificazioni più comprensive hanno sempre questi caratteri.

Lo Stato, secondo il nostro autore, mira alla difesa delle persone e della proprietà, ed intende anche a garentire il grado attuale e futuro di sociabilità, senza confondersi con le varie sfere del consorzio civile, che comprende tutte in quanto conserva il Diritto. È evidente che il concetto della conservazione del Diritto come fine dello Stato non ha in questa definizione il significato kantiano, perchè lo Stato non è istituito esclusivamente per la tutela della vita e delle cose della persona; esso deve piuttosto interpretarsi nella maniera di Stahl e di Gneist. La conservazione del Diritto nel caso presente è sinonimo di stato di diritto o di *libertà* nelle sfere del consorzio civile. In altre parole: la forma di attuazione degli alti fini dello Stato, che riguardano la giustizia, il benessere, la civiltà ed il progresso, non può essere che giuridica, poichè

(1) V. Saggi di scienza dell'amministrazione e di Economia Politica di C. Ferraris.

nello Stato si ritrova il compiuto ordinamento giuridico degli elementi sociali.

Pertanto due errori fondamentali si racchiudono nel sistema delle idee di Manna, cioè che lo Stato sia un semplice mezzo della società, e quindi dell'insieme degl'individui, e che la sua azione suppletiva ed integrante decresca con la civiltà. Questi due errori sono proprii del tempo in cui scriveva: tempi d'individualismo prevalente. Ma l'individualismo ha descritto la sua parabola, ed oggi una novella dottrina, che ha già guadagnato molto terreno nelle scienze politiche, mira ad armonizzare il concetto classico dello Stato con il principio della libertà della persona. Cotesta dottrina riguarda la comunanza in genere, ed in ispecie la famiglia e lo Stato, come organismi etici l'uno nell'altro, nei quali la parte vive della vita del tutto, e nondimeno ha propria consistenza e propria personalità. L'uomo in grande, per adoperare la frase platonica, e l'uomo in piccolo divengono, in virtù di questa dottrina, effetti e cause, mezzi e fini reciproci. Imperciocchè la famiglia e lo Stato immediatamente appariscano come risultati dell'aggregato e della cooperazione degl'individui, e mediatamente si presentino come forze, che conferiscono agl'individui medesimi una particolare impronta originaria, e come cagioni della loro adesione spontanea al centro nativo. Laonde si può affermare sotto un aspetto che il popolo, la nazione e lo Stato sono fatti dagl'individui; e sotto un altro si può sostenere che il popolo, la nazione e lo Stato fanno gl'individui, cioè comunicano loro quel

carattere originario. Or se lo Stato è un organismo, non può sottrarsi alla legge dell'evoluzione, che produce una complicazione sempre maggiore di rapporti, ed un aumento crescente di funzioni e di poteri, come si è avanti accennato. Lo Stato adunque, essendo un organismo, non perde nel progresso dei tempi parte dei suoi attributi per rispetto alla società; che anzi ne acquista un numero più grande a misura che i cittadini divengono più operosi. Lo Stato tanto si affaccenda a soccorrere in diversa maniera l'attività individuale, quanto questa si svolge; e però la sua azione non procede in ragione inversa di quella degl'individui, sibbene in ragione diretta. Errano egualmente Spencer e Wagner, che difendono due teorie opposte: l'uno opina che l'azione dello Stato diminuisca in tempi di civiltà, mentre l'altro crede che in questi tempi essa diventi maggiore in danno dell'energia ed iniziativa personale. L'esperienza ci apprende che le due teorie non sono vere, poichè da un lato il numero delle funzioni dello Stato è cresciuto dovunque, e la progressione delle spese per i pubblici servizii nei bilanci delle nazioni civili è anche generale e costante, e si svolge con aumento enorme; e dall'altro è simultaneo ed altresì grande l' incremento della ricchezza sociale. I primi due fatti smentiscono l'opinione di Spencer; il terzo è contrario a quella di Wagner (1). È utile osservare che lo Spencer per giunta si contraddice, poichè riconosce che lo Stato è organismo,

(1) Salandra, La progressione dei bilanci, Roma 1879.

è uno dei più illustri maestri della dottrina dell' evoluzione, ed intanto applica questa dottrina al solo individuo, e non allo Stato. Certamente non si sottopone lo Stato alla legge dell' evoluzione o della complessità e correlazione crescente, quando si dice che l'individuo con il progresso diviene più attivo, ossia guadagna nuovi poteri, e lo Stato perde pure quelli che avea in ordine alla società, conservando esclusivamente il suo ufficio giuridico.

Il Manna ebbe il torto di comprendere tutto il contenzioso nel Diritto amministrativo. L' amministrazione della giustizia civile e penale forma obbietto di un' altra disciplina molto sviluppata ai giorni nostri, cioè del Diritto giudiziario, che versa sull' argomento della magistratura e sulla procedura. Il solo contenzioso amministrativo è argomento complementare della scienza, a cui il nostro autore consacrava il suo ingegno. Egli non intendeva questa specie di contenzioso secondo l'antica massima francese: giudicare è anche amministrare, poichè separava nettamente la amministrazione attiva dalla giudicatura, ed attribuiva ai tribunali ordinarî la cognizione delle controversie sui diritti derivanti ai privati da atti governativi, i quali debbono interpretarsi secondo i canoni del Diritto civile; dichiarando ancora che i diritti acquisiti o significati precisamente dalla legge in favore degli individui debbano, se contesi dall' amministrazione, costituire materia di un giudizio, circondato dalle garentie comuni dell'istruzione, della discussione, della difesa e della sentenza motivata, e fatto innanzi a giu-

dici speciali veramente indipendenti. Ora cotal dottrina, insegnata pure da Cormenin, da Macarel e da Vivien, concorda in parte con l'attuale nostro Diritto positivo, e con quella di Bluntschli, di Gneist, di Schulze, di Gerber e di Maier intorno alla tutela dei diritti pubblici dei cittadini e delle corporazioni. Concorda in parte con la nostra legislazione, perchè questa demanda ai tribunali ordinarii il giudizio sui diritti civili dei privati, contesi dall'amministrazione, e conserva parecchie giurisdizioni speciali ordinate con garentie più o meno imperfette, come la corte dei conti per la controversia sulla contabilità, per le pensioni, ed il consiglio di Stato per le liti tra i creditori dello Stato e lo Stato medesimo, riguardanti interpretazioni di contratti di prestito pubblico, e delle leggi relative, e magistrature simili. Essa concorda per un altro verso, in quanto distingue il diritto acquisito dal semplice interesse, e tutela giudiziariamente il primo con tribunali speciali, lasciando il secondo, ch'è obbietto di solo reclamo, in balìa dell'amministrazione attiva. Si sa che il fondamento della nostra legge è riposto nell'indicata distinzione. Però vi è tra la dottrina di Manna ed il nostro Diritto positivo un'importante differenza, perchè questo garentisce con il giudice ordinario i soli diritti civili e politici dei cittadini in lite con l'amministrazione; mentre quella affida ai tribunali comuni il giudizio sui diritti civili, ed ai tribunali speciali la decisione circa le controversie insorte per ogni altro diritto acquisito dai privati. Quando si afferma, come fa Manna, che il diritto acquisito è la fa-

coltà significata in modo preciso ed individuale dal legislatore o dall'amministratore, e che tale specie di facoltà è tutelata dall'azione innanzi al giudice speciale, da un lato non s'intende più il diritto acquisito come diritto privato e patrimoniale, su cui la nuova legge non abbia efficacia retroattiva, bensì come diritto subbiettivo e concreto d' indole pubblica e politica; e dall'altro si aderisce implicitamente al principio della garentia giurisdizionale dei diritti pubblici in genere. Secondo questo concetto è un diritto acquisito il diritto politico di elettorato e di eleggibilità, come lo è il diritto pubblico di pagare l'imposta sulla base della misura legale, e l'altro derivante al cittadino dall'elezione, per esempio, ad un ufficio comunale. È vero che Manna nel discorrere sul diritto acquisito accennava ai singoli individui; ma non bisogna dimenticare che per lui la sfera del contenzioso amministrativo contiene i possibili contrasti tra l'interesse di Stato o civile con l'interesse provinciale o comunale, tra questo ed un altro interesse appartenente ad uno stabilimento pubblico, e tra l'interesse di Stato, civile, o provinciale e comunale, con quello del privato. Ora questa nozione del diritto acquisito non è punto esatta, se la si consideri in sè ed in relazione all'argomento della retroattività: perocchè il vero diritto acquisito, distinto dall' aspettativa e dalla facoltà di legge, è l'effetto di un fatto idoneo a produrlo in virtù della legge del tempo in cui il fatto è accaduto, ed è obbietto di signoria della volontà individuale, come dice Savigny, è essenzialmente privato e parte

di patrimonio, nasca esso dall'atto di libertà, o venga in maniera diretta ed indiretta dalla legge, come dimostra Gabba, ampliando la teoria di Lassalle. Perciò i diritti d'indole pubblica e politica non sono mai acquisiti in questa significazione ristretta e precisa, sia qualunque la loro materia, nè escludono la forza retroattiva della legge, che può toglierli a quelli che ne sono investiti. Ma se i diritti pubblici e politici non si possono dire acquisiti nel senso che non debbono subire la retroattività della legge, è certo che derivano dalla legge stessa, si riducono a diritti concreti, consistono in qualche utilità dell'individuo, sono inviolabili, e meritano la protezione giudiziaria. Facilmente accade talvolta di chiamare acquisito un diritto di simile specie, perchè lo si vede appartenere ad un individuo in virtù di un fatto acquisitivo, sebbene non sia acquisito nel significato proprio. Non vi è dubbio, dice Gabba, che i diritti dei cittadini garentiti dallo Statuto e le prerogative politiche concesse dalle leggi costituzionali a certe classi di persone, sono introdotte per il loro vantaggio, sono veri diritti, e per il fatto della nascita o per altro fatto sono perfettamente acquistati da ognuno cui spettano (1).

Le quali cose premesse, segue che la dottrina di Manna garentisce con vere ed indipendenti giurisdizioni una quantità di ragioni giuridiche o di diritti, che non sono civili nè politici, sibbene pubblici; i quali

(1) C. F. Gabba, Teoria della retroattività delle leggi. Vol. 1. Pisa 1868.

non sono efficacemente tutelati dalla nostra legge, che talvolta ne fa dipendere l'esercizio dallo spirito partigiano di corpi deliberanti senza forme giudiziali, e d'ordinario dall'arbitrio del ministro, che non sempre ha forza sufficiente per sottrarsi alle influenze del partito. Oramai, dice un eminente statista italiano, è necessario stabilire fra noi una seria protezione giuridica di questa specie di diritti, e di quegli stessi interessi d'indole amministrativa, materia di vani reclami secondo la nostra legge e secondo la dottrina di Manna, che nella vita dell'uomo moderno non sono meno importanti della qualità di elettore e di eleggibile. La libertà oggi non tanto deve ricercarsi nelle leggi politiche, quanto nell'amministrazione, e nelle sue leggi. Occorre separare la politica dall'amministrazione, ed introdurre nella maniera più estesa la giustizia nell'amministrazione, compiendo l'opera della legge attuale mediante un complesso di giurisdizioni, intese alla tutela dei diritti pubblici e dei gravi interessi degl'individui e dei corpi morali. Nell'Inghilterra il sistema della responsabilità politica dei ministri, unico rimedio fra noi contro l'abuso, cominciò a funzionare, quando l'ordinamento giurisdizionale dell'amministrazione era compiuto. Nella Germania si stabiliscono e si perfezionano le giurisdizioni amministrative, con le quali si spera di preservare il governo parlamentare dalla degenerazione di cui è minacciato (1).

(1) S. Spaventa. La giustizia nell'amministrazione. Discorso letto nell'Associazione costituzionale di Bergamo. 1879 Tip. dell'Opinione.

Bluntschli, Schulze e Gneist dimostrano la necessità di giudici speciali per l'applicazione del Diritto amministrativo con le identiche ragioni di Manna, ed in generale degli scrittori francesi favorevoli a siffatta tesi. Gneist in ispecie vuole fondare questa giudicatura di Diritto pubblico sulla base della autonomia comunale, concepita in modo inglese; idea attuata in parte nella Prussia, in cui non si distingue l'azione dal reclamo, e vi sono tre gradi di giurisdizione, i tribunali di circolo e di provincia, composti di giudici eletti in maggioranza dalle rappresentanze dell'uno e dell'altra, e la corte suprema, che esamina come cassazione il solo punto di dritto, composta di giudici professionali ed inamovibili. Si comprende che l'ordinamento razionale delle giurisdizioni debba informarsi anche al concetto intero dell'amministrazione, delle sue esigenze e del suo diritto, in guisa che il giudice e la giudicatura non l'assorbano, divenendo la suprema ed ultima potestà dello Stato. Donde deriva che il giudice non ha il diritto di annullare l'atto o l'ordinanza amministrativa, quando la crede contraria alla legge, perchè usurperebbe le funzioni dell'autorità amministrativa, cui soltanto spetta revocare od annullare i suoi provvedimenti; ma può privare il regolamento o l'atto della forza esecutiva nel caso concreto o nella specie a lui sottoposta. Certo si devé una protezione giuridica ai diritti civili e

V. pure P. Grippo. Il potere giudiziario in rapporto alla costituzione dello Stato. Napoli 1881.

politici dei privati, ed a quella serie di gravi interessi dei corpi morali e degl'individui, che la legge eleva al grado di diritti effettivi. Però non tutti gl'interessi debbono trasformarsi, come i più gravi, in diritti da far valere innanzi al giudice, quantunque tutti meritino garentia. Bisogna dunque da un lato iniziare e compiere la trasformazione degli interessi più importanti dell' uomo moderno in diritti pubblici da tutelare con vere giurisdizioni; e dall'altro è uopo ordinare opportune garentie amministrative, più o meno vicine alle forme collegiali e giudiziali, per la difesa di quegl'interessi o anche diritti, se vogliasi così chiamarli, i quali non sono però di tal natura da poter essere muniti di azione nel vero senso della parola.

Dalla dottrina di Manna si può in ultimo ricavare il criterio per discernere la responsabilità dello Stato e delle amministrazioni pubbliche in rapporto ai fatti dei loro funzionarî. Si sa che il potere legislativo, organo diretto della sovranità, è per sè irresponsabile; e che il potere giudiziario, essendo alla sua volta organo diretto della legge ed indipendente, non rende responsabile lo Stato per i suoi atti. Il singolo magistrato in pochi casi di dolo e di colpa grave dev'essere personalmente responsabile, e non mai lo Stato. Ora i casi in cui è consentita l' azione sono di ordinario di un numero ristretto, poichè si vuole mantenere integra la presunzione che copre il giudicato, e custodire il prestigio della giustizia. Il problema della responsabilità si limita quindi agli atti del potere esecutivo, e su questo punto i pareri sono discordi. Al-

cuni dicono che lo Stato in genere non è responsabile, rappresentando l'interesse pubblico, ed operando per i suoi grandi fini; e che l'abuso del funzionario si riduce all'eccesso del mandato, per cui è responsabile il solo mandatario. Se lo Stato opera come persona civile, per esempio come contraente, è obbligato secondo le norme del Diritto comune. Altri sostengono che se l'amministrazione è libera entro i confini designati dalla legge, non può perciò travalicarli e ledere i diritti dei privati, i quali hanno sempre l'azione per l'indennizzo; e che se essa giovasi dei vantaggi nascenti dall'attività de' funzionarî è giusto che ne sopporti i danni. Non mancano poi scrittori che distinguono la persona sovrana, politica e primaria dello Stato, come nella tutela dell'ordine, dalla sua personalità giuridica, civile e secondaria, come nell'acquisto dei beni ed in tutte le funzioni dell'amministrazione sociale, che non sono proprie ed essenziali dello Stato medesimo. La persona politica e sovrana non è responsabile; i suoi agenti non rispondono dei danni, perchè sono delegati con attribuzioni di Diritto pubblico. La persona civile invece è tenuta a norma del Diritto privato; ed i suoi impiegati sono considerati piuttosto come preposti e commessi dell'amministrazione. Le due persone rappresentano l'*imperium* e la *gestio* dei giureconsulti; esse sono lo stesso di quello che i moderni dicono governo ed amministrazione (1).

(1) Discorso pronunziato dal senatore G. De Falco Procuratore Generale della Cassazione di Roma nell'Assemblea generale del 3 gennaio 1881.

A prima giunta pare che questa terza opinione sia la più prossima alle idee di Manna, che pur distingue la funzione necessaria dello Stato, consistente nell'attuazione del Diritto, dalla funzione accessoria suppletiva ed integrante, e divide l'amministrazione politica dalla civile. Ma, considerando meglio la cosa, è mestieri convenire che il nostro autore non avrebbe accolto cotal sistema misto per ragioni derivanti dai suoi principî avanti dichiarati, e per una serie di difficoltà di ordine pratico. Se lo Stato o l'amministrazione in generale può essere, secondo Manna, chiamata in lite, quando vi è contesa sui diritti civili ed acquisiti del privato; se i diritti acquisiti derivano all'individuo da qualsiasi legge, che dichiari in modo specifico una facoltà, si riferisca all'una od all'altra sfera di amministrazione politica o sociale, è logico inferire che per l'autore lo Stato debba essere sempre responsabile de' danni cagionati al privato nei casi di lesione dei suoi diritti, senza distinguere la figura dello Stato come governo da quella dello Stato come amministrazione. Qualunque sia l'atto da cui nascono la lesione ed il danno, non si può revocare in dubbio l'azione di risarcimento, perchè la responsabilità è l'effetto naturale della libertà e della giustizia. E si è osservato non esservi un motivo sufficiente per negare la responsabilità dei funzionarî nell'esercizio dell'imperio, ed ammetterla negli atti dell'amministrazione, se tutti i funzionari sono nominati o eletti dallo Stato, ed operano in suo nome, e violano nella medesima maniera il diritto altrui. Inoltre non è age-

vole discernere in pratica la differenza tra gli uffici politici ed i civili, e riconoscere in quali servigî pubblici gl'impiegati dello Stato si debbono riguardare come investiti dalla legge delle attribuzioni che esercitano, ed in quali funzioni operano come preposti (1). Il Manna avea già notato, come si è detto sopra, che talvolta l'azione politica e la civile si confondono in unico ramo di amministrazione, e per conseguenza un istituto può presentare un duplice aspetto, crescendo così la difficoltà nel distinguere le due specie di amministrazione. Aggiungasi che non è punto conforme a ragione considerare i funzionarî dell'amministrazione civile come preposti e commessi, poichè lo Stato non è costituito solo per la attuazione del Diritto, o meglio per la garentia delle persone e dei dominii, ma intende ancora a conseguire gli alti fini del benessere comune, della civiltà e del progresso.

Questi fini non riguardano immediatamente interessi individuali, e non si recano ad effetto con atti volontarî o convenzionali; essi sono invece generali, riferendosi ad interessi comuni, e si applicano con la potestà medesima dello Stato, che costringe i cittadini a pagare le imposte destinate a mantenere i servigî di amministrazione sociale, impone obblighi e stabilisce diritti e sanzioni penali, come nel caso dell' operazione del censimento, ed in quelli dell'istruzione primaria e dell'esercizio delle professioni civili. Tutti i rapporti di simile specie non appartengono quindi

(1) De Falco, Discorso citato.

al Diritto Privato, i cui fini sono particolari ed i mezzi volontari, bensì rientrano nel Diritto Pubblico, il quale contiene le norme per lo sviluppo di ogni funzione pubblica, politica o sociale. Gli ufficiali dello Stato nell' amministrazione civile sono pure investiti dalla legge di funzioni pubbliche importantissime, formano parte della gerarchia, ed esercitano il loro potere in virtù dell' autorità dello Stato. È una mera quistione di fatto il valutare in ciascun caso l' indole della relazione fra l' impiegato e lo Stato, e vedere se il primo, autore della lesione del diritto, abbia agito come investito di funzioni proprie, o come preposto (1); ma non si può *a priori* logicamente affermare che i funzionarî dell' amministrazione civile si debbono considerare come preposti e commessi. Qui si confonde l' amministrazione in senso moderno, che abbraccia un gran complesso di funzioni politiche e sociali, con l' antica *gestio*, la quale ha un significato fiscale, e comprende principalmente i rapporti, che sorgono dalla qualità di proprietario e di contraente, assunta talora dallo Stato.

Manna scriveva che la legislazione può aver definito i modi di esercizio della responsabilità amministrativa, e tuttavia non aver ottenuto lo scopo. Ciò avviene se i modi definiti sieno di tanta difficoltà, che la pratica ne sia difficile e pericolosa. In questo caso la proclamazione solenne della responsabilità è cosa illusoria, e quel ch' è peggio può suscitare nell' animo

(1) Laurent, Principes de Droit civil. tom. XX.

degli amministrati il sospetto che non sia stata fatta in buona fede: essi l' interpreteranno piuttosto per un divieto mascherato, come nelle leggi intorno allo scioglimento della garentia degli agenti dell' amministrazione. Ora l' autore non avea torto, poichè la garentia segna l' invasione dell' autorità amministrativa nel campo della giustizia, e rende il potere esecutivo giudice della punibilità delle violazioni di legge, commesse dai suoi agenti. E si è notato che l' istituto dell' autorizzazione governativa per i funzionarî pubblici eccede anche i confini dell'autorizzazione a procedere contro i membri della Camera dei deputati: perocchè il rifiuto di tale autorizzazione costituisce un' eccezione sospensiva dell' esercizio dell'azione penale durante la legislatura, sicchè l' azione penale terminata la legislatura ripiglia il suo corso. Al contrario il rifiuto della autorizzazione a procedere contro i funzionarî pubblici per fatti di spettanza dell' amministrazione tronca il corso all' azione, e si risolve in garentia d' impunità (1).

Giunti a questo punto è uopo concludere. Al moto analitico e decentrativo delle discipline politiche e giuridiche, descritto innanzi, segue per una necessità imposta dalla legge dell'evoluzione un movimento sintetico. Con la specificazione cresce la correlazione, l'armonia, il consenso intimo delle parti. Da questo movimento deriva una scienza più generale e più alta, comprensiva della Politica e del Diritto Pubblico, che

(1) Grippo, Opera citata.

può bene denominarsi con Bluntschli la scienza dello Stato, considerato nella sua integrità, cioè in quanto vive ed in quanto è. La scienza dello Stato è la sintesi ultima dei principî, che governano la Politica ed il Diritto Pubblico, e quindi è un ramo della Filosofia del Diritto. Come tale presuppone tutto lo svolgimento delle dottrine particolari, che si riferiscono allo Stato, poichè l'organismo delle ragioni supreme non può formarsi, se prima non si è costituito e sufficientemente svolto quello delle ragioni prossime ed immediate. La Filosofia appare sempre tardi, è il nesso ultimo, più universale e più profondo delle conoscenze; è simile, dice l'Hegel, alla nottola di Minerva, che spiega il suo volo nel crepuscolo. La vita è matura, e la cognizione delle cause è già progredita, quando la Filosofia mostra il suo grave aspetto. La scienza dello Stato, adunque, come sintesi suprema delle idee fondamentali, in cui si risolvono la Politica ed il Diritto Pubblico, non consiste in una semplice introduzione comune allo studio delle due discipline, secondo l'intende Bluntschli, poichè è la loro Filosofia. Essa non può destare apprensioni e sospetti nell'animo dei cultori delle scienze politiche e giuridiche positive, vivendo in intimi rapporti con queste, collegandosi con i loro progressi, e nascendo l'ultima per stabilire il più alto centro dei loro principî, a differenza di quell'insieme di nozioni noto in Germania sotto nome di dottrina generale dello Stato, ch'è in gran parte il prodotto della speculazione astratta, e quasi estranea al gran moto analitico delle discipline di cui si è parlato.

# DELL' A PRIORI

## NELLA FORMAZIONE DELL'ANIMA

## E

## DELLA COSCIENZA

DEL SOCIO CORRISPONDENTE

DONATO JAJA

---

Intendo per anima il puro principio senziente, e per coscienza il principio, che non solo sente, ma che si ripiega sopra di sè, e per tale ripiegamento pensa. E domando: l'anima e la coscienza sono un a priori o un a posteriori? Si pongono da sè indipendentemente da ogni dato precedente, o, presupponendo un dato precedente, ne dipendono e ne risultano?

I positivisti, a qualunque gradazione appartengano, tendono a farne un risultato, ed affermando che nulla vi ha in esse di a priori, si sforzano di dimostrare, che quello, che si vede come tale, sembra, ma non è a priori, perchè o non è affatto, o ha una derivazione ancor esso. Pel positivismo l'a priori è l'indimostrato, l'indimostrabile, il posto arbitrariamente, fantasticamente, perchè (non dicono essi così, ma è ciò che voglion dire) dimostrare è dedurre, e dedurre è cavare una cosa da un'altra. Se l'a priori, appunto perchè tale, non è cavato nè cavabile da niente

che lo preceda, non è perciò nè dedotto nè deducibile, e per sua natura sfugge a qualunque dimostrazione.

E poichè la vecchia e la nuova metafisica sostengono i diritti dell'a priori, benchè, e ciò ignorano completamente i positivisti, o almeno non mostrano di saperlo, l'a priori dell'una sia separato da un abisso dall'a priori dell'altra, avviene per questo che essi usino spesso, con una singolare e curiosa novità nel mondo speculativo, di chiamar filosofia scientifica la loro, e di deridere col nome di metafisica, ch'è come dire di scienza fantastica ed illusoria, quella di chi non sa persuadersi essere possibile la soluzione de' problemi scientifici, quando ogni elemento a priori sia bandito dal campo della conoscenza. I positivisti sono per un certo verso come i giacobini del mondo politico, i puri giacobini. Nessuna sovranità che non sia quella del popolo; e se altri crede di esercitarla, comunque l'abbia ricevuta, è un usurpatore, e bisogna trattarlo come tale e punirlo. Se non che non è provato ancora che il puro giacobinismo renda possibile alcun governo al mondo, e con esso l'esistenza di un congegno sociale. Nè i positivisti hanno meglio provato che sia scientifica davvero una filosofia, che sconosca affatto i diritti di quell'a priori, che, comunque inteso, tanta parte ha avuto nella soluzione dei problemi, che toccano alla vita speculativa e pratica della umanità.

Non avrebbero però del tutto torto i positivisti, quando l'a priori non foss'altro, che quel ch'essi immaginano che sia, cioè l'a priori della vecchia

metafisica, mal confuso con l'a priori della nuova, qual'era possibile dopo gli attacchi del Criticismo Kantiano. Se l'a priori non è altro che un dato, un fatto, qualche cosa che è, indipendentemente da altra che la precede, e in opposizione, e non più che in opposizione, alla medesima, è manifesto che la pruova di sua esistenza gli manca, e la sua apparizione, non essendo giustificata, oltrepasserà il dominio della scienza, e si avrà per tal modo il diritto di trattarlo come intruso, illegittimo, bastardo. Ma è tale veramente il nuovo a priori? E non è un segno manifesto, ch'esso non sia solamente tale, se il positivismo, negandolo sotto quella forma, che a torto crede essere la sola, riesce alla negazione di sè stesso, ricadendo a piè pari, come i tentativi dello Spencer particolarmente provano, nella pania di quel vecchio a priori, non importa se spostato ed assottigliato di molto, ma pur sempre, nella sostanza, di quel medesimo vecchio a priori, nel combattere il quale esso avea riposto tutta la sua missione, tutta la sua ragion di essere?

Ed ora vediamo, se è possibile di spiegare l'apparire dell'anima e della coscienza, non tenendo conto di nulla di a priori e di originario nella loro formazione. Vediamo, cioè, se l'anima e la coscienza sono soltanto un risultato, un derivato, un a posteriori, ovvero, pur essendo così, sieno insieme qualcosa d'altro e di meglio.

Abbiamo detto che l'anima è costituita dal sentire. Chiedere a qual titolo l'anima, questa nuova forza che nel mondo naturale appare la prima volta con l'es-

sere che ne piglia il nome, esiste, è lo stesso che chiedere a qual titolo esiste il sentire. E poichè le sensazioni sono tutte nel loro generico valore qualitativamente le stesse, collochiamoci in quella prima sensazione, con la quale s' inaugura la prima volta nella natura il regno animale. Tutti siamo d' accordo a ritenere, che, se uno stimolo non precede, la sensazione non appare. E questo stimolo, secondo gli ultimi risultati ottenuti dalla fisica ed accettati dalla fisiologia, non è che moto, vibrazioni, urto; le quali cose appartengono al mondo naturale sottostante, e sono innanzi che l'animale appare. Se non che basta il solo stimolo, perchè la sensazione nasca? Questa è una domanda semplicissima, ma di capitale importanza, perchè apre la via ad intendere compiutamente tutto il magistero della sensazione. L'etere p. es. vibra senza posa, e, vibrando, colpisce quella parte dell' organismo che si addimanda occhio, e tutte le altre ancora, e tutti gl' indefiniti oggetti, che sono sparsi nel mondo naturale. Se le vibrazioni dell' etere, che sono lo stimolo proprio, da cui si originano le sensazioni visive, bastassero a far nascere queste sensazioni, non solamente l' occhio, ma tuttociò, su cui quelle vibrazioni cadono, dovrebbe essere capace della visione. Percuoto il mio corpo e percuoto insieme un minerale. La percussione è la stessa tanto per l' uno, quanto per l' altro. Se essa sola bastasse a far nascere la sensazione di resistenza, questa dovrebbe nascere non solo nel mio corpo, ma anche nel minerale; il che non avviene. E nondimeno se lo stimolo manca, è tanto pos-

sibile la sensazione, quant'è possibile che qualche cosa cominci ad essere senza che niente cominci a farla essere. Lo stimolo dunque è necessario, ma non basta. E che altro fa duopo? La risposta è tanto agevole, quanto è stata semplice la domanda. Fa d'uopo, che ciò, sopra cui lo stimolo cade, abbia una *potenza*, la quale, eccitata dallo stimolo, cessi di essere una mera potenza, e, divenendo atto, diventi qualcos' altro che prima afffatto non era, diventi sensazione. La sensazione adunque, la vivente e reale sensazione, quella per cui l'animale non è minerale o pianta e li sopravvanza, è un effetto che risulta da due fattori, dallo stimolo esterno e dalla potenza interna; non dallo stimolo senza la potenza, perchè lo stimolo è stato sempre, ma sempre non è stata la sensazione; non dalla potenza senza lo stimolo, perchè quello, che può essere, non è, se qualche cosa non s'interponga che lo faccia essere. E intanto la sensazione è un che di nuovo, che non si può confondere nè con lo stimolo nè con la potenza; non con lo stimolo, perchè l'una è effetto, di cui l'altro è causa, qualunque sia la natura di essa causa; non con la potenza, perchè questa, pur causa, e, vedremo, la vera, è ad ogni modo un poter essere, mentre la sensazione è.

Ora in che rapporto stanno fra loro questi tre elementi? Qual'è il loro organismo? E dapprima qual'è il rapporto fra lo stimolo e la potenza? Non si può dire che lo stimolo risulti dalla potenza, perchè anzi, dovendo eccitarla, deve precederla. Ma non si può dire neppure che la potenza risulti dallo stimolo, per-

chè condizione, per la quale lo stimolo produca la sensazione, è, che la potenza sia. Se la potenza risultasse dallo stimolo, dato questo, dovrebb'essere sens'altro la sensazione, perchè la potenza sarebbe ovunque è lo stimolo, e noi tutti siamo d'accordo a ritenere, che, posto lo stimolo e la potenza, la sensazione senz'altro è. Lo stimolo dunque, almeno nell'azion sua esterna, precede la potenza, ma questa non risulta da quello. Ed entrambi in che rapporto stanno con la sensazione? Si noti che la sensazione, la sensazione vivente e concreta, una data visione p. es., un dato suono, un dato sapore ecc., ha in sè la sua potenza di essere. Io vedo, perchè l'etere vibra sopra i miei nervi ottici, che hanno potenza di accogliere quelle date vibrazioni, odo perchè l'aria vibra sopra i miei nervi acustici, che hanno potenza di accogliere quelle altre date vibrazioni ecc. La sensazione è la stessa potenza di sentire, non come semplice potenza, ma come potenza recata in atto. Or dunque la sensazione o si considera come attuale, e allora per rispetto allo stimolo vien dopo e ne dipende, o si considera nella sua potenza, e non dipende punto dallo stimolo, perchè è anzi la condizione, per cui lo stimolo, operando, produce il suo effetto, ch'è essa sensazione.

E poichè l'anima è tutta nel sentire, ora possiamo rispondere alla domanda, che ci siamo proposti: l'anima è un a priori o un a posteriori? Si pone da sè, indipendentemente da ogni dato precedente, o, presupponendo un dato precedente, ne dipende e ne ri-

sulta? E la risposta è che l'anima è un a posteriori, un risultato, se la si considera nella sua esistenza concreta, nell'atto del sentire; è un a priori, se la si considera come capacità di sentire. L'anima, pur una e semplicisima in sè stessa, è nel medesimo tempo duplice; è un dopo ed è un prima, dipende dal mondo meccanico e vivente inferiore, e non ne dipende punto, è un a posteriori e nel medesimo tempo è un a priori. Senza il mondo meccanico e vivente inferiore vano è sperare che la prima sensazione di fatto, e con essa l'anima, come esistenza concreta, appaja; ma *tutte* le vibrazioni dell'etere, dell'aria, degli atomi non riusciranno a produrre una sola sensazione, per piccolissima che sia, quale può rinvenirsi in quei primissimi scalini della vita animale, dove sono i protozoi e gl'infusorî, se non si pone indipendentemente da quelle vibrazioni e al di sopra di esse una potenza, che non appartiene al mondo meccanico e vegetale e non può derivarne.

Ragionisi allo stesso modo per la coscienza. Collochiamoci in que'primi albori della vita cosciente, dove l'attività puramente sensitiva cessa e un'altra ne appare, per la quale quello, che si sente, si pensa. Anche quì la coscienza ha bisogno del suo stimolo, perchè si mostri. E lo stimolo è la sensazione. Non è quì il luogo di provare come la coscienza è impossibile, che appaia, se la sensazione non precede. Bastando al caso nostro che ciò sia ammesso senza bisogno di discussione dai positivisti, dirò soltanto di volo, che la ragione di quella precedenza è in ciò, che

mostrandosi la coscienza nel suo apparire siccome distinzione, nulla effettivamente si può distinguere, se qualche cosa non precede siccome indistinta. Ora l'indistinto, ecco il dato del senso, ecco il prodotto proprio della sensazione.

Ma se la sensazione deve precedere, basta essa sola perchè la coscienza, questa massima e suprema di tutte le possibili manifestazioni della vita, si mostri? La sensazione stimola senza interruzione tutta la classe degli esseri schiettamente animali, ma l'io, la coscienza, checchè si dica e si pensi da chi attribuisce al puro animale più di quello che esso in fatto non ha, è lungi dal manifestarsi in tutti. Se la sensazione bastasse per l'apparita della coscienza, i confini di questa, senza distinzione di sorta, si estenderebbero fin dove si estendono quelli della sensazione. Senza la sensazione adunque non v'è coscienza, ma essa sola non basta, perchè la coscienza appaia. E che altro fa duopo? Fa duopo che la sensazione, stimolando, trovi nell'ente stimolato un'attitudine, una *potenza*, per la quale i due termini involuti della sensazione si sdoppiino, e per tale sdoppiamento diventino per la prima volta opposti l'uno all'altro, cioè, come la stessa parola suona, oggetti, e l'un di essi, perchè l'opposizione possa mostrarsi, diventi, più che semplicemente oggetto, soggetto. Anche qui l'effetto avanza di gran lunga la causa, e perciò non può essere spiegato con essa soltanto, e bisogna ricorrere all'intervento di un altro elemento, ch'è appunto la potenza nell'ente stimolato. Ed anche quì questa potenza non risulta dallo

stimolo, dalla sensazione precedente, perchè è un di più per rispetto ad essa, ed, essendo la condizione perchè la sensazione produca l'effetto suo, cioè la coscienza, non ne dipende, non ne deriva. La coscienza adunque, la coscienza vivente e concreta, ha bisogno dello stimolo che la ecciti, e di una potenzialità prima, perchè sia possibile, che lo stimolo, eccitandola, la faccia venire all'atto. La coscienza che è, e la coscienza che può essere, non sono due coscienze, ma la medesima in due stati diversi; entrambi necessari, perchè da una parte niente è che non abbia la potenza di essere, e dall'altra niente può essere davvero, che, eccitato, stimolato, non sia effettivamente. Sicchè la coscienza, ch'è potenza ed atto ad un tempo, come atto dipende dalla sensazione, e ne risulta, tanto che se la sensazione manca, non è possibile ch'essa sia; e come potenza è indipendente dalla sensazione e non ne risulta, perchè la potenza dee bensì concorrere con lo stimolo a produrre l'atto, ma appunto perchè concorre, è altro da esso, e non è un suo risultato. Che cosa è dunque la coscienza, un a priori o un a posteriori, un quid di originario o un risultato? La risposta è chiara, è l'uno e l'altro ad un tempo. Provatevi a negare questa sua doppia natura, e la sua esistenza sarà un perpetuo enigma, e la sua spiegazione un eterno di là da venire. I più sinceri e coscienziosi dei positivisti e de' naturalisti lo confessano francamente. Il prof. Tommasi, che per la natura della materia, di che si occupa, è tratto a considerare una sola di quelle due facce, quella che rannoda la sensazione alle vi-

brazioni esteriori, la coscienza alle vibrazioni della materia nervosa, cioè alle sensazioni, tanto che per lui i vocaboli spontaneità, originarietà, a priori, son vuoti di significato e devono essere cancellati dal vocabolario; il prof. Tommasi non una ma più volte ha detto e ripetuto, che se altri mi domanda come mai le vibrazioni dell' etere e dell' aria diventino sensazioni, immagini, rappresentazioni, e come queste si trasformino in atti coscienti, dichiaro di non intenderlo e di essere questo un punto, innanzi a cui la mia mente è costretta ad arrestarsi. Il Tommasi ha ragione. Fate della sensazione e della coscienza solamente un a posteriori, e voi pur dopo avere navigato per lungo tempo a gonfie vele, e con ragione, nel mare di tutti i precedenti fisici e meccanici e fisiologici per ispiegare l' apparita di quelle due molecole prime di tutto il mondo animale ed umano, in sul meglio di raccogliere le vele ed entrare in porto sarete costretto a fermarvi, e a confessare che, pure credendo di aver tutto risoluto l'enigma, in verità non l' avete risoluto nè punto nè poco. E d'altra parte fate di esse solamente qualche cosa di a priori, negate loro ogni derivazione dal mondo naturale preesistente, e avrete tutte quelle romanzesche soluzioni, di cui fu tanto feconda la fantasia medioevale, e che oggi la scienza giustamente ripudia, negando loro il titolo di soluzioni scientifiche. Tutto il moto filosofico moderno da Cartesio in qua esprime l' assoluta insufficienza di quelle fantastiche soluzioni.

Ma se entrambi que' due elementi devono concor-

rere per l'adeguata soluzione del problema, non hanno però il medesimo valore. Il prof. Spaventa, nella Memoria letta l'anno scorso in quest'accademia « Kant e l'empirismo », scolpisce chiaramente questo concetto là dove chiama qualitativa la differenza tra l'effetto ch'è nell'ente stimolato e la causa esterna ch'è nell'ente stimolante, ed aggiunge, che « l'organismo, in quanto è mosso da fuori, esprime in certo modo ciò che lo muove, ma soprattutto ed essenzialmente dichiara nel movimento la natura sua propria; e così la psiche la sua, più che quella del semplice composto organico e della moltiplicità esterna » (1). E appresso soggiunge ancora con maggiore chiarezza, che « chi scrive o imprime (nell'anima) non sono gli oggetti esterni, ma l'anima stessa, e ciò ch'è scritto o impresso non è il gergo degli oggetti, ma il gergo stesso dell'anima » (2). E la ragione di ciò è evidentissima, e l'abbiamo innanzi accennata. La potenza non è fuori dell'atto, non è altra cosa dall'atto, ma è l'atto stesso, in quanto passa da uno stato all'altro. La sensazione quindi e la coscienza, quando cessando di essere una potenza, diventano atto, pigliando posto fra le esistenze effettive e concrete, è naturale che più che la natura dello stimolo esprimano sè stesse, la propria natura, ovvero, come dice il prof. Spaventa, esprimano, sì, *in certo modo* ciò che le muove, ma *soprattutto ed essenzialmente* di-

(1) Pag. 12-13.
(2) Pag. 14.

chiarino nel movimento la natura loro propria. In *certo modo* devono esprimere la natura dello stimolo, perchè, sebbene stimolo ed atto sieno qualitativamente differenti, pure l'azione dell'uno sull'altro non sarebbe possibile, se in fondo alla differenza non si annidasse una certa identità. Ma più che la natura dello stimolo devono dichiarare *principalmente* sè stesse, perchè sono atto di una potenza, che non risulta dallo stimolo, ma che lo antecede, e che ha perciò una natura diversa da quella dello stimolo. Quindi si scorge chiaro, che i precedenti fisici e fisiologici, di che tanto si compiacciono, e non certo del tutto a torto, i naturalisti e i positivisti, avviano alla sensazione e alla coscienza, ma non le svelano, indicano da lunge le due nuove esistenze, più che fisiche e fisiologiche, ma non ne dànno l'intima struttura, sono l'impalcatura, a così dire, dell'edificio, ma non sono ancora l'edificio, e quelli che, nello studiarli, non ne oltrepassano il confine, si accostano al tempio della psiche e dello spirito, ma non vi pongono dentro il piede, e hanno tanto diritto a parlare di quel che dentro si contiene, quanto, o press' a poco, un cieco dei colori che non ha mai veduto o un sordo de' suoni che non ha mai udito.

Ma se sono la preparazione alla scienza della psiche e dello spirito, e non la scienza stessa, siamo ben lungi dal menomarne l'importanza, e, soprattutto, dallo sconoscere la necessità che essi hanno di essere saputi e studiati, perchè sieno intesi davvero la psiche e lo spirito. Il diverso valore che hanno più

elementi, che concorrono a formare un organismo, non attacca punto la necessità, che niuno d'essi manchi, perchè sia possibile l'insieme che ne risulta. È e dev'essere diverso il valore di ciascuno di quegli elementi, perchè altrimenti l'uno sarebbe la ripetizione dell'altro, e la moltiplicità sarebbe vuota ed apparente; e nel medesimo tempo gli elementi di maggior valore cesserebbero di essere quello che sono, anzi finirebbero di esistere, se non fossero sorretti da quegli altri, che, per quanto dammeno de' primi, sono nondimeno pur chiamati a concorrere alla formazione del tutto. È finito davvero il tempo delle vuote ed aeree costruzioni, e la psiche e lo spirito se hanno il loro proprio campo, ch'è molto di là da quello della fisica, della meccanica e della fisiologia, hanno nondimeno in queste la loro radice, e non possono disconoscerle, senza che sia smarrita la strada che a loro conduce. Dicendo che senza le vibrazioni non è possibile la sensazione, e che senza la sensazione non è possibile la coscienza, noi crediamo di aver detto tutto quello ch'è necessario, perchè sia intesa l'importanza che hanno i precedenti fisici, meccanici e fisiologici nella spiegazione della psiche e dello spirito.

Discende dalle cose dette che l'anima e la coscienza, colte nella loro intima natura, sono non un dato, un fatto, una cosa fra le cose, ma una potenza, che, eccitata dal mondo circostante inferiore, si attua, sentendo come anima, sentendo e avendo consapevolezza di sè o pensando siccome coscienza. L'anima come semplicemente tale e l'anima conscia di sè non

entrano e sono nel corpo organico come la spada nel fodero. La spada è un dato, un atto, una esistenza concreta, è quel che è prima e dopo di entrare nel fodero. Entrandovi, cangia luogo e non più, ed è, perchè era. L'anima e la coscienza sono più che così. Nella loro radice prima sono una potenza, un'attività, che coll' intervento delle vibrazioni esterne per l'anima, delle sensazioni per la coscienza, si attuano, divenendo sentire e pensare. In una parola esse sono funzioni. Torniamo a collocarci in quella prima sensazione, con cui s'inaugura il regno animale nella natura, e in quel primissimo atto di coscienza, con cui vi s'inaugura il regno umano. Finchè la potenza non è in grado di essere eccitata dalle esterne vibrazioni, e finchè, *divenuta perciò potenza organica,* non è difatto eccitata da quelle vibrazioni, non v' ha sensazione ancora, e l'animale ancora non è. Dicasi lo stesso per la coscienza. Non v' ha coscienza, finchè la potenzialità sua non è in grado di essere dalle sensazioni eccitata, e finchè, *divenuta perciò anch' essa potenza organica,* non è difatto dalle sensazioni eccitata. Avvenuto il doppio intervento e la doppia eccitazione, allora soltanto l'anima e la coscienza sono, e i due nuovi regni sono successivamente inaugurati nella natura. Questo che avviene per la prima sensazione e pel primo atto di coscienza avviene per le sensazioni e per tutti gli atti di coscienza posteriori. L'anima e la coscienza sono attività, funzioni, che elaborano e trasformano perennemente, permanentemente, la prima le vibrazioni esterne in sensazioni,

la seconda le sensazioni in atti consapevoli e cogitativi. Finchè la vibrazione manca, abbiamo detto innanzi, non c'è l'atto del sentire, ma con la sola vibrazione non si ha neppure l'atto del sentire. Finchè la sensazione manca, non c'è l'atto distintivo della coscienza, ma con la sola sensazione l'atto distintivo della coscienza neppur c'è. Perchè l'anima dunque e la coscienza sieno, è necessaria un'attività o potenza primitiva ed interiore, in cui e per cui le vibrazioni e le sensazioni cessano di essere quel che sono e diventano, le prime, sensazioni, e queste atti distintivi e cogitativi. Se i positivisti combattono ogni elemento a priori nell'anima e nella coscienza, perchè temono di trovarsi di contro ad atti, ad esistenze concrete, a essenze o sostanze che vogliano dirsi, che appajono lì belle e fatte, tutte d'un pezzo, senza che, per essere a priori e non dedotte, sappiàn render conto del come e del perchè sono e donde son derivate, quello che noi rileviamo di a priori in quelle due esistenze sfugge a' loro attacchi e non può temerne offesa. Al contrario il nostro a priori, mentre spiega i risultati negativi, a cui il positivismo è giunto con le sue negazioni d'ogni elemento a priori, addita dove sono le correzioni da compiere e il vuoto da colmare.

È facile prevedere una obbiezione. Si dira: 1. Questa potenza, che si afferma primitiva, come legittima la sua esistenza? È lì, ma donde e come ci viene? 2. Non si può dire, che, primitiva per l'individuo, è derivata per la specie, e perciò dedotta e formata ancor essa?

Rispondo alla seconda domanda, che la ingegnosa distinzione di individuo e di specie risolve quì, come sempre, in apparenza la quistione, e in sostanza non fa che spostarla. Nell'analisi di quell' atto, in cui consiste l' anima e la coscienza, ci siamo collocati per questo nella primissima sensazione e nel primissimo atto di coscienza, innanzi a cui non v' è nè sentire nè pensare. L' esame nostro è caduto appunto sulla sensazione e sulla coscienza come tali, e non come si manifestano in questi o in quegli altri individui della specie animale e della specie umana. E se l' analisi ci ha dato che uno degli elementi, senza di cui non esiste l' atto del sentire e del pensare, è appunto quella tale attitudine o potenza, è necessità ammettere che siffatta potenza preesiste, e perciò rispetto all' anima e alla coscienza è un a priori, senza distinzione di specie o d' individuo.

Ma se è un a priori, è dunque campata in aria? Esce ex-abrupto, o ha la sua lenta formazione? ossia, tornando alla prima domanda, essa è lì, ma donde e come ci viene?

Ed io ho il diritto di rispondere, che se dallo stimolo non proviene, e non può provenire, perchè di diversa natura, e perchè, come abbiamo detto, è presupposta, acciocchè lo stimolo produca l' effetto suo, la quistione così è risoluta e rimane provato che l'anima e la coscienza non sono un puro risultato. E questo basta, perchè non si abbia ragion di dire: datemi lo stimolo, il puro stimolo, ed io vi formerò l'anima e la coscienza, cioè datemi le vibrazioni, che sono

appartenenza del mondo fisico e meccanico, ed io vi formerò il corpo senziente, datemi la sensazione che appartiene al mondo schiettamente animale, ed io vi formerò l'anima cosciente.

Che se ad ogni modo s'insiste, e si deve insistere, a ricercare il titolo che legittima la sua esistenza, allora s'entra in un'altra quistione, e certo di capitale importanza, che mostra sempreppiù come i precedenti fisici, meccanici e fisiologici conducono alla soglia della scienza, ma non sono la scienza medesima. Questa potenza o energia, benchè pur si trovi nel mondo fisico meccanico e fisiologico, non è nulla di tutto questo. Pongasi pure, di che non è a dubitare punto, che è nell'animale la potenzialità dell'uomo (nessuno dovrebbe dubitarne, dacchè tutti accettano con Aristotile che l'uomo è un animale ragionevole, animale, ch'è il genere, l'identico, l'indeterminato, la potenza, ragionevole, ch'è la differenza, la determinazione, l'atto), che nella pianta è la potenzialità dell'animale, che la potenzialità della pianta è nel minerale, quella del minerale nel corpo liquido, quella del corpo liquido nel gassoso, quella del gassoso in una molecola prima (checchè sia questo quid di oscuro e di primitivo), e che perciò, per logica conseguenza, la radice prima della potenzialità dell'uomo è in siffatta molecola prima; pongasi adunque tutto questo, la difficoltà è solamente spostata, rimandata, non tolta. Essa all'ultimo riappare gigante come prima, anzi più di prima. Imperocchè mentre prima ci era dato osservare almeno, che la potenzialità della coscienza

non esciva, così, ex-abrupto, ma aveva una formazione precedente nel corpo animale, e lo stesso dicasi di quella del sentire nell'organismo vegetativo, e così via via, insino alla potenzialità del corpo gassoso nella molecola prima; giunti ora, se di fatto si può giungere davvero, a questo primo germe di tutta la vita cosmica, poichè anche qui troviamo una potenzialità, e qual potenzialità!, essendo essa pregna di tutte le altre posteriori, fino all'ultima e più ampia com'è quella, da cui esce l'attività cosciente umana; poichè dunque anche quì troviamo una potenzialità, in apparenza la più esigua, in realtà la più vasta e comprensiva, donde la caveremo noi? Se è illegittimo tutto quello che non può essere dedotto e derivato, nella quale affermazione ci è pure molta parte di vero, come facciamo ora a liberarci dall'immenso bastardume, in cui è travolta la vita universale? Imperocchè il primissimo atto della vita non è diverso da'posteriori, di cui ci siamo occupati. Deve anche per quello avvenire, che la sua esistenza sia provocata da uno stimolo, concorrendo un'attitudine, una potenza a farlo essere quello che è. E questa potenza, che non ha più nulla avanti di sè, donde trarrà la sua formazione? E lo stimolo, se è, se è anch'esso un atto, e non una potenza, ove troverà lo stimolo suo, da cui evochi la sua esistenza? Si dirà forse che la molecola prima è stimolo a sè medesima. A sè medesima? E se medesimezza dice riflessione, e riflessione coscienza e pensiero, oh! come mai balza improvvisamente il prodotto del pensiero in quelle reconditis-

sime regioni, le più remote che mai dalla manifestazione della coscienza e del pensiero? Oh! come siamo lontani dal puro meccanismo, da cui si pretende tutto cavare, se quando più ci credevamo lungi dal pensiero, il gran fabbricatore dell' abborrito apriorismo, noi ci troviamo ricondotti nel bel mezzo di lui, a cagione e della potenza e dello stimolo, pur necessari alla formazione del primo atto!

Il vero è che il positivismo non è in grado d'intendere la natura, l'ufficio, l'origine dell'a priori nella conoscenza e nella realtà, perchè è fuori il terreno, sopra cui si muove la scienza filosofica. Esso, che dice sè la filosofia scientifica per eccellenza, è ben lungi dall'essere semplicemente una filosofia. Preso all'âmo de' veri e grandi progressi compiuti dalle scienze naturali, ha creduto di poterne adottare il metodo, ignaro che la filosofia, essendo una scienza fra le scienze, non è questo soltanto, e che il suo oggetto, se non è separato e non può prescindere dall' oggetto delle scienze naturali, ne oltrepassa infinitamente il valore e i confini. L' oggetto della filosofia è il pensiero, che non è quì o là, un ente fra gli altri, com'è quello delle scienze naturali, benchè cominci col mostrarsi così; qual meraviglia, che trattato per quello che non è, la sua natura rimane non tocca e la scienza resta perciò un di là da venire?

Il pensiero, ultimo ad apparire, come riflesso, nel mondo della natnra, per sè stesso e in tutto il suo intimo valore è ultimo e nel medesimo tempo è primo, e, più che primo ed ultimo, è primo-ultimo, nel senso

che non solo in lui c' è la successione, ma ancora la risoluzione di questa. Chi non coglie il pensiero sotto questa sua duplice forma essenziale, duplicità ch' è unità assoluta nella dualità, chi si limita a coglierlo sotto una sola di esse, e la più appariscente ed esteriore, per la quale e' si presenta come un ente fra gli enti, diverso nelle sembianze, non nella sostanza, da tutti gli enti naturali; chi, come i positivisti fanno solamente, si limita a domandare, come dal mondo esteriore naturale, ossia da' precedenti fisici, meccanici, fisiologici, vien fuori il pensiero, considerando perciò il mondo naturale esteriore come scevro del medesimo, e quindi come solamente un suo opposto; chi, insomma, prendendo le mosse o credendo di prendere le mosse da ciò che non è punto pensiero, crede di potere giungere a porre il pensiero, e non va oltre, e non sa vedere come questo primo processo è fino ad un certo punto possibile, quando si compie in un secondo, pel quale il pensiero, ch' è apparso dopo, è apparso perchè c' era prima, e che la natura quindi, che prima s' era mostrata come scevra di pensiero, come opposta al medesimo, è ancor essa sotto altra forma pensiero, e che perciò infine il pensiero, che pareva essere uscito da un altro, in verità non è uscito che da sè stesso, la vita universale consistendo in questo eterno circolo e movimento del pensiero in sè stesso; chi non sa cogliere questa suprema e singolarissima natura del pensiero, per la quale sola esso non si può confondere con niuno degli enti, di cui si compone l' infinito universo, nessunissimo

eccettuato, costui non ha toccato ancora il terreno, sopra cui si muove la scienza filosofica.

E in tal caso saranno inevitabilissime queste due conseguenze, 1° che nel mostrare la derivazione del pensiero o de' suoi elementi a priori la riuscita sarà apparente, non reale, le difficoltà essendo trasportate, non rimosse ed anzi irremovibili, 2° che nel tentarne la soluzione, di soppiatto e all'insaputa elementi ideali ed a priori, proprio quelli che si vogliono derivare, andranno ad annidarsi in ciò, da cui si pretende che sien derivati, riuscendosi così, certo con perfetta inconsapevolezza, a quel che il prof. Fiorentino con frase felicissima ha chiamato un giuoco di bussolotti. Avviene per questo che quando si dice, datemi le sensazioni, le schiette sensazioni, ed io vi mostrerò come da esse esca la coscienza, per un verso si dice che quelle sono sole sensazioni, cioè pure affezioni e modificazioni dell'animo, per l'altro in realtà le si rimpinzano ed imbottiscono avanti di elementi e forme che non sono delle schiette sensazioni, ma di quella coscienza appunto che si pretende cavare da esse. E si dice per es. che le sensazioni sono forze, che sono molteplici forze, e che queste, benchè molteplici, hanno un legame tra loro e sono unite, e che poi, essendo la vita in ogni sua forma un perenne adattarsi dell'interno al mezzo circostante, è naturale che nel nostro principio interno si debbano riflettere non solo quelle forze molteplici, ma ancora il legame che le unisce; donde appunto quel centro, in cui si raccolgono le sensazioni, l'io. L'illusione non può essere

maggiore, il giuoco non può essere con più destrezza eseguito. Ma se le sensazioni sono *forze*, e forze *molteplici*, ed anche *unite* (mi fermo a questi tre soli elementi), come non si accorgono i positivisti che esse non sono più schiette sensazioni, ma sensazioni pregne di elementi ideali o di coscienza, salvo che altri non voglia dire che la forza, la moltiplicità, l' unità, si veggano si odano, si tocchino ecc.? Porre nel mondo sensibile *la forza, la moltiplicità* e l'*unità*, è arricchirlo di assai più che non si dice, quando lo si chiama mondo sensibile e non più. So che non è facile che altri si liberi da siffatta illusione, ma questa non cessa perciò di essere una illusione. Ancora, quando si dice che la potenzialità dell' uomo, cioè della coscienza, ch' è il suo elemento specifico, è nell'animale, e si pretende con ciò che tutto quello ch' è nell' uomo sia un derivato, un risultato, dell' animale, la illusione torna a velare l' intelletto di chi ciò afferma. Quando si dice che io derivo tutto l' uomo dall' animale, s' intende per animale nè più nè meno che un ente corporeo, organico, senziente; e quando si dice che la potenzialità dell' uomo è nell' animale, s' intende che l' animale è quello che abbiamo detto, *più la potenzialità dell' uomo*. La potenzialità dell' uomo non è più nulla di schiettamente animale, e perciò non avete il diritto di dire, io derivo dall' animale, dallo schietto animale, l' uomo, supponendo così che l' uomo sia in tutto e per tutto un risultato dell' animale. Par poco la potenzialità di una cosa? È tutto, o la parte migliore almeno, perchè è ciò, per cui essa, nella sua scaturigine prima,

è. Negando però, che l'uomo in tal modo sia tutto un derivato dell'animale, non dico, com' è chiaro, che ne è la ripetizione. Nell'uomo si mostra l'atto di quello che nell'animale era potenza. Ed ecco perchè l'uomo è un derivato e non è semplicemente un derivato, è un a posteriori e non è semplicemente un a posteriori. E allora la difficoltà che prima era, come l'uomo esce dall'animale, ora è trasportata nell'animale stesso, ed è questa: come l'animale ha in sè la potenza di essere più di quello ch'è? Donde in lui questa potenza, e com' è possibile in una perfetta unità l'animalità con ciò che la trascende e ne è la negazione e insieme il compimento? Oh! se Kant fosse citato meno da tutti coloro, che ad ogni costo vogliono far capo a lui, e in compenso studiato di più!

Oggi la gran contesa nel campo de' naturalisti, sulle cui orme tengono a camminare i positivisti, è: monismo o dualismo? Monismo? Dunque via l'a priori, perchè, se ci è un elemento non derivato, il monismo non è possibile. Dualismo? E allora accanto al dedotto, al provato, l'a priori, cioè il non dedotto, l'arbitrario. Ma l'arbitrario, il non provato è la negazione della scienza, dunque abbasso l'a priori, abbasso la metafisica che lo sostiene, viva la nuova e vera filosofia, la filosofia scientifica, dicono i positivisti. Viva il monismo, abbasso il dualismo, esclamano a coro i naturalisti.

Noi diciamo, che altro sono le scienze naturali, altro le filosofiche. Ne' confini, in cui le prime si muovono e devono muoversi, è giusto che esse gridino:

monismo. Esse non hanno l'obbligo di fare certe analisi, che trascendono i loro confini, e la tesi loro è giusta, ed esprime davvero un grande progresso. Monismo vuol dire unità delle forze naturali, passaggio, sviluppo da una all'altra di esse, non salti, non interventi gratuiti e generosi di forze inconoscibili. E, se passaggio, dunque bisogna additare per via di esperienza il mezzo naturale, per cui il passaggio si effettua. La natura, prima di essere studiata dal punto di vista filosofico, dev' essere studiata così, e la via, sopra la quale si son messi oggi i naturalisti, purchè però non credano che la loro parola sia ultima e definitiva per lo studio della medesima, è la sola proficua, è la sola che può menare, siccome mena di fatto, ad ottimi e fecondi risultati. Il Tommasi dice: « Entro i confini dell' esperienza soltanto sappiamo muoverci e vogliamo muoverci, e pretendiamo di più che nessuno osi di arrestare o deviare o rallentare i nostri movimenti. La metafisica, se crede, passerà oltre e noi la rispetteremo, ma a noi ci lasci fare, perchè al contrario de' rimproveri che ci si fanno, abbiamo già mostrato di saper fare (1) ». D' accordo pienamente. Le pretensioni de' filosofi cadono su altro terreno, ch' è di là da quello, in cui si muovono i naturalisti. Procedano essi indisturbati nel loro fecondo lavoro, chè la metafisica non solo li lascià fare, non solo non ha nessun rimprovero a muover loro, ma sostiene ch'essi non debbono abbandonare la sola via, fuori della quale

(1) *Il Naturalismo moderno* pag. 5.

niente può cominciare a sapersi del mondo naturale. Lo disse Schelling medesimo, alcune decine d'anni or sono, in un passo importantissimo citato dal prof. Spaventa. Dopo aver egli detta assurda la esigenza di chi crede, che, dovendo la scienza della natura dedurre a priori tutte le sue proposizioni, deve perciò « fare a meno assolutamente della esperienza e senza di essa filare e tessere da sè le sue proposizioni », soggiunge: « il vero è, che per l'esperienza noi non sappiamo soltanto questo o quello, ma in origine e in generale ogni cosa, non sappiamo niente senza di essa, e così tutto il nostro sapere consiste di proposizioni empiriche (1) ». E segue poi, mostrando come va intesa rettamente la deduzione a priori, che incomincia là, dove la esperienza finisce. Non è possibile distinguere più nettamente e più accuratamente i confini che separano le scienze naturali dalle filosofiche.

Ma quando i positivisti, aggiogati al carro de' naturalisti, uniformando il loro al grido di questi ultimi, vogliono anch'essi un monismo filosofico, hanno gran torto, confondendo le scienze speculative con le naturali. Vi è un dualismo, contro cui i loro attacchi sono legittimi; dualismo però sfondato e rotto sin da innanzi che il positivismo desse i suoi primi vagiti; ed è quello della vecchia metafisica, quello stesso precisamente, in cui essi ancora ricascano, nel medesimo tempo che si danno l'aria di combatterlo. Ma se quel vecchio dualismo non ha ragion di essere, non giova

(1) Spaventa, *Studi sull' Etica di Hegel*, pag. 42-43.

neppure il loro monismo, che non riesce a nulla, che non spiega nulla, che colloca la vita universale sopra una linea retta, senza capo e senza coda, senza principio e senza termine, mentre la vita è circolo, è il principio che ritorna in sè stesso, ed è principio, mezzo e termine nel medesimo tempo. Un siffatto monismo monco, superficiale, apparente, è quello, come direbbe il de Meis, della piccola, non della grande ragione; ed a fare le scienze filosofiche occorre questa, non quella. Oggetto vero della filosofia è il pensiero, fondo e sostrato primo della vita universale. Ora il pensiero è unità e differenza, non l'una o l'altra separatamente; unità originaria e originaria differenza, ma organizzate nel modo che di sopra si è toccato, assoluta unità in assoluta differenza, assoluto monismo in assoluto dualismo. Differenza, dualismo; e quindi derivato e non derivato, ultimo e primo, a posteriori ed a priori, e tutto questo originariamente. Unità, monismo; e quindi risoluzion loro, ossia loro prova e legittimazione intrinseca. Chi non si eleva nelle regioni di questo sommo ed unico ed universale organismo, in cui consiste il pensiero, sarà egualmente impacciato sia a porre l'a priori, sia a negarlo. Ponendolo, non saprà come legittimarlo, e sarà costretto a vederlo come un intruso e come tale a cacciarlo via; negandolo, non saprà avanzare di un passo nella soluzione de'problemi della scienza, e se non vorrà imbattersi nell'incognito, sarà, suo malgrado, costretto a contraddirsi. riammettendo, e, quel ch'è più, nella peggiore forma, quel medesimo che prima avea cacciato sotto altre

sembianze. Il pensiero è il principio e il termine di tutto, ed è di tutto la sostanza e la ragione; ma ei vuol rivelarsi pari a sè stesso, e questa rivelazione è la filosofia. Se siffatta filosofia non avrà l'onore di essere filosofia scientifica, si contenterà di rimanere più semplicemente, ma, in compenso, più veramente filosofia.

---

# IL CONCETTO STORICO

DEI

# DIRITTI INNATI

DEL SOCIO CORRISPONDENTE

LUIGI MIRAGLIA

---

L'individuo, assorbito prima dallo Stato antico, soggiogato poi dalla potestà ecclesiastica ed imperiale, e più tardi dalla monarchia assoluta, comincia a reagire, quando acquista con il progresso dei tempi piena coscienza del suo essere. Egli produce con l'astrazione il vuoto intorno a sè, tenta di uscire dalla storia, in cui vede la negazione della sua personalità, presuppone uno stato primitivo ed estrasociale di esistenza, e si afferma come principio e fine del mondo morale. Di qui deriva tutto quell'indirizzo astratto, che mette capo alla rivoluzione francese.

È evidente che, predominando siffatto indirizzo, i diritti innati si doveano concepire quali poteri dell'uomo nello stato di natura. Hobbes ammette in tale stato un diritto originario di tutti su tutto, causa della guerra generale; Locke riconosce in esso una legge comprensiva del diritto alla vita, alla libertà, al dominio, e di un certo potere di punire spettante all'individuo.

Rousseau riguarda lo stato di natura come una condizione primitiva e tipica della vita della umanità: condizione, che non si riscontra nel tempo presente, recandovisi compiutamente in atto la libertà, l'eguaglianza e l'indipendenza. Secondo questa dottrina la mente è in grado di elevarsi nell'epoca primitiva fino all'idea dei diritti essenziali ed universali dell'uomo individuo, obbietto di contratto sociale. Si sa che il celebre patto costitutivo del consorzio civile e dello Stato versa sui diritti innati. Rousseau, posto il principio della libertà inalienabile, risolve il problema di trovare una specie di unione politica, nella quale la libertà non si alieni, e ciascuno obbedendo allo Stato obbedisca a sè, con la rinuncia convenzionale, compiuta e reciproca di tutti i diritti individuali in favore della comunanza.

La Filosofia del secolo decimottavo muove dal concetto della bontà nativa dell'uomo, della sua originaria libertà illimitata, e di un Diritto naturale primitivo o di un codice di natura. Essa crede che i fatti sociali sieno regolati da leggi naturali, le quali condurrebbero gli uomini al possesso della felicità, se non vi si opponessero i vizî delle istituzioni. Rousseau dice che tutto è buono appena esce dalle mani di natura; Turgot aggiunge che l'uomo è naturalmente buono; e Quesnay fonda la dottrina fisiocratica o del regno della natura, che tende a restaurare l'impero delle leggi naturali mercè l'abolizione di tutti quegli ordinamenti artificiali ed arbitrarî, che ne impediscono lo sviluppo. Smith aderisce a tali principî, ed

insegna che se gli ostacoli si sopprimessero, certamente si stabilirebbe da sè un sistema assai semplice di libertà naturale. I suoi seguaci non si stancano di ripetere con i fisiocratici: lasciate fare alla natura, lasciate passare l' opera di Dio (1). L' ottimismo economico ritrova alla fine la più splendida espressione nelle armonie necessarie ed indeclinabili di Bastiat.

La dottrina della perfezione originaria e dello stato di natura si rannoda alla tradizione antichissima di un' età dell' oro anteriore alla società, ed ha in Italia i suoi antecedenti storici nel trattato di Girolamo Vida sulla *Dignità della Repubblica*, pubblicato nel 1556, e nel libro: La *Repubblica delle api* di Giovanni Bonifazio, edito nel 1627 (2). Il Vida istituisce l'apologia dello stato di natura, e critica la società; egli dice che Teseo, il quale fece passare l' Attica dalla pastorizia alla condizione civile fu autore di calamità pubblica. Il Bonifazio descrive i costumi degli abitanti di un' isola immaginaria del Pacifico, viventi a loro libito nello stato di natura, privi di leggi e di codici, senza papi, frati e monache, adorando gli uomini il sole e le donne la luna.

I giureconsulti romani dell' epoca classica, che attingono alla filosofia stoica, parlano pure, ma assai vagamente, di un ordine primitivo di natura e di un tempo remotissimo in cui avea vigore di legge lo stesso Diritto naturale. *Palam est autem* VETUSTIUS

(1) E. Laveleye. Le socialisme contemporain. Cap. I. Paris 1881.

(2) G. Ferrari. Corso degli scrittori politici italiani. Lezione XII.

ESSE NATURALE JUS, *quod cum ipso genere humano rerum* NATURA *prodidit:* CIVILIA *enim* JURA *tum esse coeperunt, cum et civitates condi et magistratus creari et leges scribi coeperunt* (1). Ora si è osservato che presso i Greci la parola natura significò da prima il mondo fisico come manifestazione di un sol principio, indi fu adoperata per indicare il mondo morale, in quanto si regge con leggi semplici e generali; onde vivere secondo natura valeva vivere con norme di questa specie. Muovendo i giureconsulti dal concetto greco dell' ordine di natura, e credendolo primitivo, insegnano che la libertà e l' eguaglianza sono diritti originarì, che i contratti *juris gentium* precedono quelli *juris civilis,* e che la *mancipatio* si svolge dopo della *traditio*, e l' *occupatio* è il modo di acquisto individuale dell' epoca più remota. *Iure enim naturali omnes homines* AB INITIO *liberi nascebantur* (2). *Quod ad jus naturale attinet, omnes homines aequales sunt* (3). Gaio dice: *quarundam rerum dominium nanciscimur jure gentium, quod ratione naturali inter omnes homines peraeque servatur: quarundam jure civili. Et quia* ANTIQUIUS *jus gentium cum ipso generi humano proditum est, opus est ut de hoc prius referendum sit* (4). Le fonti chiaramente designano il mandato, la società, la vendita e la locazione

(1) Inst. lib. 2. tit. 1. § 11 de rer. div. e lib. 1. tit. 2. § 2.

(2) Ist. lib. 1. tit. 2. § 2 *de jure nat. gent. et civ.*

(3) L. 32. D. lib. 50 tit. 17 *de reg. juris.*

(4) L. 1. D. lib. 41. tit. 1. *de adq. rer. dom.*

come contratti *ex hoc jure gentium introducti*, e parlano della *traditio* e dell'*occupatio* quali modi *ex naturali ratione* o VETUSTIORE JURE (1).

Pertanto è uopo ammettere che i filosofi ed i giureconsulti dell'antichità nel riconoscere l'ordine o lo stato di natura differiscono non poco dalla maggior parte degli autori dell'età nostra; perchè non accennano, come questi, a condizioni estrasociali o d'isolamento selvatico, ripugnanti alla ragione ed alla storia, e sotto il nome di ordine di natura intendono uno stato primitivo, regolato da leggi semplici ed armoniche. Inoltre i primi, ossia i filosofi antichi ed i giureconsulti, nota Maine, non negano il dominio del Diritto naturale nel presente, anzi opinano che la legge positiva vi si debba accostare a gradi; mentre i secondi non lo veggono nella realtà attuale, e vogliono trasformazioni profonde ed immediate della società per tradurre in pratica i loro tipi fantastici (2).

I Romani nei primordi non conobbero che il proprio Diritto, il *jus civile*. In seguito intuirono per le molteplici relazioni con altri popoli certi principî comuni alle leggi di questi, e concepirono un Diritto positivo generale, un *jus gentium, quo gentes humanae utuntur* (3). Progredendo i tempi e svolgendosi meglio la mente, i giureconsulti riposero l'origine del *jus gen-*

(1) Ist. lib. 1. tit. 2. § 2. L. 5. D. lib. 1. t. 1. *de just. et jure*. Ist. lib. 2 tit. 1. § 40 § 12.

(2) Ancien Droit traduit par Courcelle Seneuil. Cap. 3. Paris 1874.

(3) L. 1. § 5 D. lib. 1. tit. 1. de *just. et jure*.

*tium* nella *naturalis ratio*, e lo definirono: *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit* (1). Il *jus gentium* è il *consecutivum* degli scolastici, e la *naturalis ratio* è il *constitutivum*. Alla fine vollero ancora generalizzare, e pervennero al concetto di un Diritto più ampio e più costante del *jus gentium*, cioè al concetto del *jus naturale;* il quale per Ulpiano è *quod natura omnia animalia docuit* (2), e per Cervidio Scevola e per Paolo consiste in *id quod semper aequum et bonum est* (3). È evidente che la definizione di Ulpiano si connetta intimamente con i *Principii di Natura* degli Stoici, da cui derivano la tutela del corpo, la congiunzione del maschio con la femmina, la procreazione ed il mantenimento dei figli; e che l'altra di Scevola e di Paolo si riferisca ai *Conseguenti* degli stessi filosofi, od al pensiero di un Diritto fondato particolarmente sulla natura umana e sulla vita sociale. Le due definizioni, intese in questa maniera, si possono bene applicare al Diritto primario ed al Diritto secondario degli antichi. Ammettendosi dai giureconsulti un ordine primitivo di natura regolato dal medesimo *jus naturale*, e nascendo da questo la libertà e l'eguaglianza di tutti, bisogna concludere che l'intelletto può, secondo essi, formarsi la nozione dei *jura innata* o dei poteri essenziali ed universali

(1) L. 9. ivi. V. pure Inst. lib. 1. tit. 2. § 1. cod. e L. 1. D. lib. 41 tit. 1. *de adq. rer. dom.*

(2) L. 1. § 3. D. lib. 1. tit. 1. de *just. et jure.*

(3) Fragm. Cervidii Scevolae a Dosithea serv. L. 11. D. lib. 1. tit. 1.

dell' uomo in un' epoca iniziale. In ciò i giureconsulti si accordano con gli scrittori moderni dello stato di natura.

Però gli uni e gli altri disconoscono l' evoluzione dello spirito umano, che dal fenomeno s' innalza a considerare l'essenza, dal particolare ascende all'universale, e dall' appetito sensibile o dall' istinto giunge al grado della libertà; e cadono nell' errore di generalizzare il presente e di trasformarlo con l'aiuto della fantasia in un lontano passato. L' uomo della natura non è punto buono e ragionevole, come l'immaginano i filosofi; egli è un animale egoistico, inconsapevole del male, che cerca di soddisfare i suoi desiderî e di vincere gli ostacoli, i quali gl' impediscono di raggiungere questo scopo, non rattenuto da freni morali, religiosi e civili. Nello stato di natura tutto appartiene al più forte, la violenza diviene diritto, e chi è meglio armato e possiede una costituzione organica più vigorosa vince ed uccide chi è meno preparato a quella lotta per la vita, che si verifica pure fra le piante e gli animali. La civiltà è l' emancipazione dell' uomo dal giogo delle influenze esteriori e da questo stato ferino, sì bene rappresentato da Hobbes. Essa progredisce e si estende, secondochè l'uomo si allontana sempre più dallo stato di natura e dal mondo primitivo. Certamente l' idea del *jus naturale*, tutto informato al principio della *naturalis ratio*, in cui si ritrova l' essenza dell' uomo, e comune all' intera nostra specie, non può sorgere nella mente, se questa prima non abbia raccolto e paragonato molte omo-

nomie o somiglianze fra le diverse leggi delle genti. Nel consenso universale, ch' è *naturae vox* per Cicerone, nell'uniformità, nella *costantia jurisprudentiae* non vi è la *ratio juris,* ma il criterio conoscitivo o *principium cognoscendi* del *jus naturale. Idee uniformi,* dice Vico, nate appo *intieri popoli* fra loro *non conosciuti* debbono avere un *motivo comune di vero.* Questa Degnità è un gran *Principio* che stabilisce il *senso comune nel Genere Umano* essere il *Criterio* insegnato alle Nazioni dalla *Provvidenza Divina* per diffinire il *Certo* d' intorno al *Diritto Naturale delle Genti* (1). Si è avanti accennata la guisa con la quale l' intelletto romano dal *jus civile* si elevò al *jus gentium,* e dopo al *jus naturale,* in conformità della legge generale, che governa lo svolgimento dello spirito.

Nè si può revocare in dubbio che l' idea della costituzione della società e dello Stato mercè il contratto ecceda le forze della rozza intelligenza primitiva, e che sia moderna, poichè il predominio del contratto in tutti i rapporti della vita etica rivela la più estesa ed esagerata affermazione del principio della libertà individuale. Ora il diritto dei primi tempi non si fonda sull' individuo, bensì sulla comunanza della tribù e della famiglia; ed è più un *jus cogens* che *voluntarium,* dovendosi negl' inizi disciplinare gli uomini al dominio di un potere e volere generale. L' individuo in quest' età non acquista diritti e doveri per sè, ma

(1) Scienza Nuova. Degnità XIII.

in quanto capo di una società, di una famiglia. I contratti si stringono fra i capi di comunanze particolari, e non sono facili; essi sono circondati da molte formalità e cerimonie, vivendosi in tempi in cui la ragione è immersa nelle sensazioni e nelle immagini, che tengono luogo di sostanza delle cose. La formalità e la cerimonia, eseguite perfettamente, hanno in tale epoca la massima importanza, e non si bada al valore della promessa ed ai vizî del consenso. A poco a poco la promessa ed il contratto si emancipano dalle maniere esterne e sacramentali, si distingue il contratto dal patto; alla fine il patto assorbe il contratto. I Romani da prima chiamano *nexum* il contratto; il *nexum* originariamente comprende anche i *jura in re* ed i modi di trasferire il dominio. Il *nexum* è *omne quod geritur per aes et libram*. In seguito la *mancipatio* si restringe alla proprietà, ed il *nexum* si riferisce al solo contratto, il quale entra in una seconda fase, e consiste in un patto rivestito di obbligazione, mentre il nudo patto non produce simile effetto. Delle quattro specie romane di contratti appariscono prima i verbali, il cui tipo è la *stipulatio*, poi i letterali o scritti in un libro di conti, indi i reali in cui l'esecuzione da parte di un contraente impone all'altro l'adempimento, ed ultimi i consensuali, cioè la società, il mandato, la vendita e la locazione, che presuppongono il solo impegno reciproco. I contratti *juris gentium*, creduti primitivi dai giureconsulti per un' illusione filosofica, s' introducono fra i Romani, quando il loro commercio diviene molto esteso, ed

essi si rendono familiari con le altre comunità italiche. Questo commercio è già abbastanza notabile all'epoca della pacificazione d'Italia e della costituzione della supremazia di Roma (1).

In generale i modi derivativi di acquisto in tempi assai remoti contengono non poche e gravi difficoltà, trattandosi di stabilire relazioni tra vere società organizzate, e non tra individui, e richiedendo l'atto di trasferimento del dominio gesti, cerimonie e simboli, oltre ad un gran numero di testimoni per conservare la memoria dell'alienazione. Le difficoltà cominciano a scemare con la classificazione dei beni: perocchè si distinguono i beni di specie superiore da quelli di specie inferiore. Gli uni sono i beni conosciuti prima, le *res mancipi*, come i *praedia in italico solo*, i *jura praediorum rusticorum*, i servi e gli animali da soma o da tiro di cui si fa uso in Italia, che si acquistano con un modo civile e complicato, con la *mancipatio*. Gli altri sono beni conosciuti dopo, e formano il novero delle *res nec mancipi*, il cui acquisto si compie agevolmente con un modo naturale e semplice, con la *traditio*. Riconosciuti i vantaggi di questo secondo modo, lo si vede più tardi applicare anche alle cose di specie superiore. La *traditio* alla fine surroga la *mancipatio;* ma i giureconsulti, dominati dalla illusione filosofica sopra indicata, opinano che la *traditio* sia anteriore alla *mancipatio*. Essi credono per la stessa influenza che l'*occupatio*, modo di acquisto *juris*

(1) Maine Op. cit. cap. 9.

*gentium*, detto oggi originario in quanto non presuppone il concorso dell'altrui volontà, sia veramente modo primitivo; la quale opinione non è da accogliersi per due ragioni. In primo luogo il fatto dell'occupazione individuale è posteriore allo sviluppo dell'idea della proprietà. Quando si prende possesso di una *res nullius*, la società permette al possessore di divenirne proprietario, perchè presume dovere ogni cosa utile servire all'uso esclusivo di qualcuno, e non esservi altra persona fuori dell'occupante, che possa essere investita del diritto di proprietà. In secondo luogo l'occupazione è un fatto essenzialmente dipendente dal volere e dall'azione dell'individuo. È dimostrato che il Diritto primitivo si fonda sulla comunanza; e che il dominio nelle origini per regola è collettivo, e solo per eccezione individuale, in quanto si limita alle armi, agli strumenti di caccia o di pesca e di parte della preda. I giureconsulti generalizzano il loro tempo, in cui il dominio privato è la regola, ed il collettivo l'eccezione, e riescono all'opposto di ciò che accade nell'epoca primitiva (1).

È un fatto che la mente nei suoi inizi tenta di spiegare i rapporti dei fenomeni con opinioni superficiali ed arbitrarie, derivanti dalla fallace testimonianza dei sensi, non uscendo fuori della sfera dei semplici giudizi assertorî e singolari. I giudizi in questo stadio intellettivo sono assertorî, in quanto si fondano unicamente sul nostro modo d'intuire, e sono singolari,

(1) Maine, Op. cit. Cap. 8.°

in quanto nascono dalle sensazioni. Quando la mente progredisce, il giudizio diviene problematico, perchè essa non si appaga più delle opinioni primitive, assai esterne e grossolane, e non conformi ai fatti, e per conseguenza comincia ad essere tormentata da quel fecondo dubbio, ch' è padre della scienza. Affermandosi che la cosa può essere in questa od in quella maniera dal giudizio problematico, si entra nella cerchia dei giudizî particolari, poichè si dice che non tutte le cose di una data specie hanno una determinata qualità, ma solo alcune fra esse. In seguito la mente giunge a comprendere gli elementi essenziali dei fenomeni, e dal giudizio problematico si eleva al giudizio apodittico ed universale, essendo universale ciò ch' è necessario, ed acquista la certezza.

A noi pare che la teorica della cognizione contenuta nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel spieghi meglio di ogni altra dottrina l' evoluzione dei giudizî intorno ai rapporti etici in genere, ed ai diritti della persona in particolare, poichè si applica a tutte le forme del conoscere, studiato sotto l'aspetto teoretico e sotto l'aspetto pratico. Vi è senza dubbio una conoscenza, che sorge nell'atto dell' operare o del fare, e dopo la semplice cognizione teoretica, della quale è mestieri tener conto, se vuolsi risolvere il problema del sapere nella sua integrità. È noto che la *Fenomenologia* comincia dalla più elementare e più povera forma della coscienza, ossia dalla coscienza che non sa altro e non è immediatamente certa di altro fuori dell'esistenza di un alcunchè distinto da lei, di cui ignora la natura ed

il nome. Nella rappresentazione, ch'è un secondo grado, la coscienza sa che l'oggetto è la tale o tal altra cosa con queste o quelle proprietà. Nell' intelletto poi essa ha innanzi a sè l' intelligibile, l' universale distinto nelle sue note intrinseche ed essenziali, e nondimeno uno ed individuo. L' oggetto del sapere così è distinzione ed unità, come la coscienza stessa. L' *io* dunque è in fondo coscienza della coscienza, o autocoscienza, perchè l' oggetto ha la sua medesima forma ideale. Pertanto l' essere *io* identico all' oggetto ed il non sapersi tale è radice dell' autocoscienza immediata o appetitiva. Se l' *io* non fosse identico all' oggetto, non l' appetirebbe, appetendosi ciò che appartiene alla propria essenza e manca; se sapesse questa identità, l' appetito cesserebbe, essendosi ottenuta la soddisfazione, che equivale sempre alla conoscenza pratica dell' oggetto. Pertanto la soddisfazione o la coscienza dell' identità del soggetto e dell' oggetto non è compiuta, quando l' oggetto non è un altro *io* in cui il soggetto possa specchiarsi e riconoscersi veramente, ma è una cosa che si consuma nell' atto dell'appagamento. Collocato un *io* di fronte ad un altro *io*, da prima l' uno nega ed esclude l' altro, poichè ciascuno ha un diverso senso, un diverso sapere, un diverso volere ed un diverso corpo. Essendovi esclusione, vi è lotta tra le due antocoscienze: lotta di vita e di morte, in quanto ciascuno *io* possiede un corpo. La lotta conduce alla morte, ma con la morte l' una autocoscienza non si riconosce nell' altra, che finisce; e quindi occorre la conservazione della vita per il riconoscimento. L' au-

tocoscienza vittoriosa concede l'esistenza a quella vinta, e la soggioga; onde una nuova relazione fra i due termini, la relazione di signore e di servo. L'*io* divenuto signore non vede più nel servo un nemico, bensì vi scorge la cura e la sollecitudine che ne ha, e più tardi mercè la lunga consuetudine lo considera come una sua parte; l'*io* servo teme ed obbedisce al signore, e così si spoglia dell'egoismo. Egli lavora per il signore,e comprende nel proprio interesse quello di un individuo diverso. Qui *timor domini est initium sapientiae et libertatis*, perchè fondamento della disciplina, che combatte e vince l'egoismo naturale, e rende l'uomo idoneo a comandare a sè e ad altrui. Ed è utile osservare che l'*io* servo nella *Fenomenologia* è l'autocoscienza appetiva, l'*io* in quanto appetito soltanto, e non come ragione teoretica e pratica già svolta; e che la servitù non costringe l'*io* divenuto libero, ma si considera quale educazione dell'uomo, che è in via di divenirlo. Al rapporto di servitù succede quello di libertà e di eguaglianza, ed alla forma dell'autocoscienza tien dietro la forma della mente, perfetta identità sempre distinta in sè di soggetto ed oggetto; principio della Logica (1).

Nella storia poi si vede assai chiaramente che dal timore e dalla servitù deriva la libertà. Il Vico insegna che l'*ordine delle cose civili* e l'*umana libertà*, consistente nel *tenere in freno i moti della concupiscenza*, apparvero nel mondo per effetto di *spaventosa*

(1) Principi di Filosofia di B. Spaventa. Vol. I, Napoli 1867.

*superstizione*, cioè con i *primi fulmini dopo l'universale diluvio*, per cui gli uomini di *gigantesca natura* perdettero l'*orgoglio* e la *fierezza*, e pieni di *stupore* si assoggettarono ad una *Forza superiore*, *atterrandosi* da sè stessi per *entro le grotte dei monti*. In queste trascinarono le donne, che tennero *ferme* in *perpetua compagnia* di loro *vita*, e dettero principio ai *primi umani concubiti*, fondati su *certe mogli*, *certi figliuoli* e *certi padri*, e quindi alle *famiglie*; le quali essi governarono con *imperî ciclopici* sopra i loro *figliuoli* e le loro *mogli*, propri di fiere ed orgogliose nature, acciocchè poi nel sorgere delle *città* si trovassero gli uomini *disposti a temer gl'imperî civili*. Così la *Provvidenza* ordinò alcune *Repubbliche iconomiche* di *forma monarchica* sotto *Padri*, *ottimi* per *sesso*, per *età* e per *virtù*, che nello *stato di natura* o delle *famiglie* formarono i *primi ordini*, stando *fermi nelle loro terre*, seminandovi il *frumento*, uccidendo *fiere* ed ampliando con le *clientele i regni famigliari* sopra i *famoli*. A capo di lunga età, *cacciati dalla forza dei propri mali* che cagionava l'*infame comunione delle cose e delle donne*, uomini *empî*, *impudichi e nefarî*, inseguiti alla vita da *violenti robusti* per le *risse* nate da *essa infame comunione*, riparavano negli *asili dei Padri*, che li ricevettero in *protezione* e li fecero *famoli* (1). Ora la dipendenza dei *famoli*, immersi nel senso e nella cupidità, dai *Padri* non è in fondo identica a quella dell'autoco-

(1) Scienza Nuova. Conchiusione dell' opera.

scienza appetitiva o serva dall' autocoscienza libera e signora? La dipendenza qui non è forse la radice della libertà? I *famoli* divennero sotto la disciplina dei *Padri* a poco a poco *pii, sapienti* e *pudichi*; e gl' *imperî ciclopici* si trasformarono in *imperî civili* e liberi. Il Bagheot, che applica la teoria di Darwin alla vita politica ed alla formazione del carattere nazionale, ammette pure che i secoli d' immutabilità, di monotonia e di servitù precedono i tempi di progresso, di varietà e di libertà, e ne sono la necessaria preparazione, dovendosi innanzi tutto ridurre all' obbedienza gli uomini primitivi, i *goffi ed immani Polifemi* di Vico, e creare il costume o l' operare uniforme, ed occorrendo perciò una legge rigida ed un potere esteso, unico ed indivisibile, atto a costituire la fibra della legalità nell' organismo collettivo (1). Obbietto di questo potere fortissimo non è la difesa della vita o del dominio, che in siffatta epoca è possesso temporaneo, ma l' imposizione di quei riti, i quali producono la felicità, e prevengono le azioni che possono recare danni a tutti, sebbene fatte da un solo. Le maniere tanto frequenti fra i selvaggi furono sempre, e sono tuttavia i mezzi più efficaci per sottoporre gli uomini al giogo del costume. Lo Spencer si sforza di provare che le maniere esprimenti obbedienza ad un sovrano invisibile o visibile sono anteriori agli obblighi religiosi e civili da lui stabiliti. Prima che le leggiappariscano, e vi sieno

(1) Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec le principes de la selection naturelle et de l'hérédité.

obblighi religiosi, ha dovuto esservi, egli dice, la subordinazione ad un potere, che emana quelle ed impone questi; e quindi il governo del cerimoniale fu primitivo, e precedè i governi religiosi e civili (1).

Ciò premesso, segue che i diritti detti innati, essenziali ed universali dovettero in origine essere concepiti come poteri acquisiti, accidentali e particolari della persona individua. In altre parole: questi diritti naturali da prima si sono mostrati quali potenze acquistate in maniera casuale, quali facoltà introdotte da un cangiamento profondo nelle idee morali e religiose di alcune classi sociali o da un nuovo gius positivo, e svolgentesi nella lotta per conformarsi all'ambiente e durare. Posteriormente simili facoltà, avendo il vantaggio di rappresentare un alto grado dell'esplicazione della ragione, sono rimaste vittoriose nella lotta contro gl'istituti che ne contraddicevano lo sviluppo; e consolidate dall'abitudine e dall'eredità si sono trasformate in diritti originari, necessarì e comuni, dopo che la natura umana ha in esse riconosciuto sè medesima. La storia del diritto della personalità, che non è un diritto speciale e separato, bensì il germe di ogni facoltà, ci ammaestra chiaramente intorno alle varie fasi dei *jura innata.* Per secoli la persona fu obbietto di diritto acquisito, particolare ed accidentale, perchè non tutti gli uomini nascevano persone, e quelli che lo erano divenivano tali in certo senso mercè fatti o atti determinati; e

(1) Il Governo del cerimoniale.

perchè la personalità imperfetta o perfetta si avea, si perdeva e si riacquistava per caso. E di vero gli schiavi, il cui numero rappresentava gran parte della specie umana, non erano persone; essi acquistavano lo *status libertatis* o la personalità non piena con la *manumissio*, risultando la personalità perfetta dal possesso dello *status libertatis*, *civitatis et familiae*. Il caso conferiva la libertà e la condizione di persona a chi non nasceva da madre schiava, ma da genitori ingenui uniti da giuste nozze, o da madre libera nella mancanza di queste. Il caso della guerra ed una cattività fortuita producevano la perdita del carattere di persona; ed il *postliminium*, in cui entrava pure la sorte, lo faceva rivivere. Grandi, lunghe e sanguinose sono state le lotte durate e vinte dal principio della personalità contro le diverse e tenaci forme della servitù, per potersi estendere ad un numero sempre più crescente d'individui, e per compiersi negli uomini già riconosciuti come liberi. Frutto di queste lotte è stato un insieme di conquiste fatte a gradi, rafforzate dall'abitudine secolare e dall'eredità, per le quali la coscienza comune si è sollevata al concetto dei diritti essenziali ed universali. Assai tardi si è giunti alla dichiarazione dei diritti dell'uomo ed anche dopo la rivoluzione francese si trovano nelle leggi dei popoli europei avanzi della negazione della personalità. Da pochissimi anni appena la libertà non è più fra noi il mezzo per tutelare le ragioni della pecunia mutuata. L'insensato e barbaro diritto di albinaggio si scorge ancora nelle sembianze addolcite ed

utilitarie del sistema della reciprocanza, conservato dalla maggior parte dei popoli, e sostituito in Italia da un principio legislativo altamente razionale, per cui lo straniero in quanto uomo è ammesso al godimento dei diritti civili.

Gli altri diritti innati alla vita fisica e morale, alla libertà ed alla eguaglianza, contenuti nel diritto massimo della persona, sono stati riguardati dalla mente in egual modo. Da prima cotali facoltà erano acquisite, accidentali e particolari, come lo stesso germe da cui rampollano, cioè la persona umana: la quale non avea consistenza e valore nello Stato antico, arbitro della sua esistenza e della sua morte. Se accidentalmente si nasceva libero o schiavo; se gli schiavi non aveano diritto alla vita, all' integrità degli organi ed alla giusta estimazione, e l'ottenevano liberati; se non conservavasi in alcune nazioni l'esistenza dei disadatti al servizio militare, ed in altri era consentito al padre il *jus necis*, e non fu per lungo tempo delitto l' uccisione dei neonati, è chiaro che il diritto alla vita fisica e morale era sempre accidentale, talvolta acquisito con la libertà e con la cittadinanza, e proprio di alcuni e non di tutti. E per rispetto alla libertà conviene ricordare con Hegel che in Oriente fu libero soltanto il despota, e che nel mondo antico la libertà, ristretta ad una porzione dell' umanità, ebbe in fondo carattere politico, e fu costantemente libertà nello Stato e per lo Stato. Tale fu pure l' eguaglianza, che negata dall' istituzione delle caste, si limitò poi ai cittadini. Dalla cittadinanza erano esclusi nello Stato ot-

timo, secondo Aristotele, gli agricoltori e gli artigiani perchè la virtù non è compatibile con il lavoro manuale. Condizione della virtù, e quì s' intende la virtù politica, è l' ozio; e quindi i veri componenti la città sono i giudici, i guerrieri, i sacerdoti ed i consiglieri. Il diritto alla libertà ed alla eguaglianza diviene attributo essenziale e comune nello stesso tempo in cui apparisce il diritto innato alla vita fisica e morale, cioè quando il concetto della persona si confonde con quello dell' uomo in seguito di grandi lotte.

L' intelletto filosofico moderno non riguarda più i diritti innati astrattamente, come poteri dell'individuo in un supposto stato d' isolamento, senza correlazione con i doveri; poichè esso accoglie e riproduce sotto forme nuove la dottrina classica intorno agl' intimi rapporti tra l' Etica e la Politica. Aristotele insegnava che il fine ultimo dell' uomo è l' eudemonia o la felicità, la quale comprende la virtù ed il piacere; e che l' eudemonia implica l' autarchia o la sufficienza, non potendo essere felici senza bastare a sè medesimi. L' autarchia si raggiunge nella vita comune con la partecipazione all' identico pensiero ed all' identico favellare. Fuori della vita comune non vi è vera virtù; e se parlasi di virtù individuali, come la temperanza e la fortezza, lo si fa per metafora, essendovi nell'uomo singolo una comunità tra la ragione e gli affetti. La giustizia contiene tutte le virtù, è il fondamento massimo dell' Etica, in quanto si compie nella Politica, perchè rivela più delle altre il bisogno della vita comune. Ognuno può chiamarsi forte , prudente e

temperante, non badando agli altri; ma nessuno potrebbe dirsi giusto senza la società. Questa nasce dal bisogno, poichè l'individuo non basta a sè; il bisogno conduce alla permutazione delle opere e delle cose; la permutazione esige l'eguaglianza, ch'è la giustizia nel suo significato originario. Adunque la vita comune, condizione della virtù e della moralità, non sussisterebbe senza la giustizia, che perciò è la virtù intera.

I filosofi dell'età moderna non si allontanano da questa teoria. Il Vico definisce la personalità o l'*auctoritas* come principio risultante dalla compenetrazione del dominio, della libertà e della tutela. Se il dominio è, com'egli dice, la sapiente distribuzione dei beni, e la libertà consiste nel moderato uso di essi, e se la tutela è la fortezza che ha la forza a suo servigio, non si può dubitare che la vera *auctoritas* presupponga, secondo lui, la società, poichè la sapienza, la moderazione e la fortezza dell'animo non si svolgono senza il linguaggio, la coltura e l'educazione, ossia senza il consorzio civile a cui l'uomo tende per natura. Kant afferma che l'individuo acquista la libertà e l'indipendenza nello Stato, fuori del quale non avrebbe che arbitrio, sebbene ammetta che lo Stato nasca dal contratto. Ciò vuol dire che l'uomo da semplice individuo si eleva al grado effettivo di persona per la convivenza, in cui perviene alla vera coscienza di sè, e quindi alla libertà; e che la persona individua fuori della società è appena iniziale o possibile. Genovesi combatte lo stato di natura, e

non sa concepire diritti ingeniti ed acquisiti senza consorzio civile, poichè l'uomo tende alla felicità, della quale il diritto è strumento, e la felicità non si raggiunge se non con l'equilibrio della cupidità individuale e della socialità: equilibrio che si ottiene solo mercè questa legge: *serba i diritti, e rimettili se violati*. Spedalieri istituisce una critica assai giusta dello stato di natura, e dimostra con lucidezza che esso non è mai esistito, e che l'uomo trova esclusivamente nella società le condizioni del proprio svolgimento corporeo e spirituale. Respinge la dottrina del contratto come principio di ogni obbligazione, perchè vi sono obbligazioni derivanti dalla *seguela delle cose*, da necessità conforme a ragione, e non da patti, ed enumera i diritti naturali, spettanti all'uomo in quanto tale, che mirano alla conservazione, al perfezionamento, alla proprietà, alla libertà di fare ciò che concerne i tre diritti indicati, alla libertà di pensare, all' uso della forza per la difesa e reintegra delle nostre ragioni, ed all'aiuto dei simili, che forma obbietto di diritto imperfetto in tutt'i casi, tranne in quello di estrema necessità. I diritti naturali si originano e si esercitano nello stato sociale, e soltanto per finzione si ammettono nel preteso stato d'isolamento.

Per Hegel la comunanza non è mera sostanza od unità indifferente degl'individui, bensì è sostanza conscia di sè, è libera, è soggetto o spirito. Essa immediatamente appare come risultato dell'aggregazione degli individui, e mediatamente si scorge come causa primitiva, per cui gli individui stessi aderiscono

in maniera spontanea all' unione. Essendo la comunità soggetto o spirito, da un lato segue che gl' individui, in quanto persone, non si debbono ridurre a modi, a parvenze della sostanza; e dall'altro si ricava che la loro personalità non può davvero spiegarsi fuori di tale sostanza etica o della comunanza. L'herbartiano Thilo, il quale si sforza di provare la filiazione del principio giuridico di Hegel dalle dottrine relative di Wolf, di Kant e di Fichte, dice, dopo di avere affermato che la realtà di un volere universale è un controsenso, che Hegel è costretto ad attribuire agl' individui isolati i diritti originarî di libertà, di eguaglianza, di vita e di occupazione, riconoscendo alla fine il contratto sociale. Inoltre, egli soggiunge, le idee egheliane sullo Stato si collegano con la teoria di coloro, che sostengono essere tutti gli uomini eguali, e non potere uno comandare sugli altri senza l'assenso di questi, poichè ogni volere individuale deve possedere una quantità eguale di volere sostanziale, ammesso da Hegel, per essere persona; onde il bisogno del contratto per costituire l' autorità comune (1). Ma la critica di Thilo cade, quando si esamina il suo presupposto, e si comprendono i rapporti, che nel sistema di Hegel corrono tra l' individuo e la comunità. L' esistenza di un volere generale è oggi ammessa senza difficoltà da quei giuristi, che sono i più alieni dalle astrettezze e dalle finzioni. Non pochi nè oscuri scrittori di Diritto civile romano ed

(1) Die Teologisirende Rechts und Staatslehre.

odierno insegnano che il sostrato reale delle corporazioni sia la volontà collettiva, e quindi concludono che non occorra la creazione legale di un soggetto mistico ed impalpabile. Questo è solo *auxilium immaginationis*, e non entra nel concetto della persona morale, secondo la scuola dei giuristi seguaci del realismo, o della verità effettuale delle cose, per adoperare la frase di Machiavelli. I psicologi, oltre ai cultori del Diritto positivo, non negano la realtà di uno spirito nazionale, di quella *mente della repubblica*, la quale presuppone, come scrive il Vico, *proprie religioni, proprie leggi, proprî nomi, proprie armi, proprie lingue e proprî costumi e maestrati;* che anzi l' illustrano con tutti i sussidî e con tutte le attinenze del sapere moderno. Per Hegel gl' individui e la comunità sono cause ed effetti reciproci, come sopra si è accennato. La comunanza è la forza, che conferisce ad un gruppo d'individui il medesimo carattere originario, e vi esercita virtù di coesione, e gl'individui rifanno con i loro atti perennemente la comunanza, in cui sono ed a cui tendono. Se questo è vero, non è lecito, secondochè fa Thilo, stralciare dal sistema del rappresentante dello idealismo assoluto l'elemento comune nella forma di volontà universale, lasciando i semplici individui, i voleri singolari, e concependo il diritto personale ed astratto di Hegel quale facoltà dell' uomo isolato, quasi che, per Hegel, la sfera del diritto personale, che si presenta prima all' analisi del filosofo, possa realmente esistere fuori dello Stato. Si aggiunga che il Thilo, quando non può

prescindere dalla volontà universale e reale di Hegel, l'interpreta sempre contrariamente ai veri principî del suo avversario, cioè in modo meccanico; poichè riduce il volere sostanziale in tante parti quanti sono gl'individui, e dalla somma delle parti, ch'è il prodotto del patto, trae la origine della pubblica potestà. Però Hegel distingue accuratamente la somma dei voleri individuali dalla volontà universale, e questa, per lui, non è solo tutto dopo delle parti, ma tutto prima delle parti, volendo usare la locuzione dei filosofi greci (1).

Trendenlenburg pensa che i diritti innati non si possono derivare dal solo concetto della persona individua, perchè questa non s'intende nella sua integrità senza l'idea del tutto etico. L'idea dell'uomo è sempre idea di comunanza, e di un *prius* razionale in rapporto al singolo. Ora la persona individua è soggetto di diritti, in quanto si considera per sè o come fine, ed è soggetto di doveri, riguardandosi come mezzo del tutto od organismo etico. L'individo si dice mezzo, non perchè si agguaglia alla cosa, ma quale parte cosciente e libera di quell'uomo in grande, cui deve subordinarsi. Di quì s'inferisce che non si possa parlare di diritti innati, astraendo dai doveri correlativi. Chi invoca i diritti innati deve prima riconoscere il tutto, in cui si trovano le condizioni della propria esistenza e del proprio svolgimento.

(1) V. i miei Principî dei diversi sistemi di Filosofia del Diritto, e la dottrina etico-giuridica di Hegel. Napoli 1873. p. 164, 165 e 166.

Nella Sociologia di Comte, fondatore della Politica positiva, la statica confina con la scienza biologica, mentre la dinamica contiene l'intelletto, ed è la sorgente dello sviluppo storico, nonchè di quel moto che investe da ogni lato la stessa statica. È evidente che, secondo la teoria di Comte, l'individuo diviene persona nel vero significato della parola, sol perchè elemento di un gran tutto, che si attua a gradi nella storia. I materialisti odierni ed i seguaci di Darwin sono anche lontani dallo ammettere diritti innati in uno stato estrasociale primitivo, perchè concepiscono la moralità come l'espressione ultima dell'istinto sociale, credono che la giustizia consista nell'accordo delle azioni di ciascuno con gl'interessi della specie, e definiscono il diritto come il sentimento di ciascuno nel rappresentare in certo modo le esigenze della specie stessa.

La Filosofia giuridica dei tempi nostri abborre dalle vuote astrattezze in questa materia anche per un altro verso, ossia in quanto tratta dei diritti innati sempre in relazione con i diritti acquisiti. Il Rosmini vuole escludere dalla definizione del diritto il concetto di società e quello della coesistenza reale, e vi fa entrare solo il concetto della coesistenza possibile, sostenendo che l'idea del diritto sussiste sempre dato un individuo della specie umana, purchè lo si consideri in rapporto ipotetico con altri individui possibili. Ma se il diritto, per lui, presuppone l'attività personale, l'attività di un soggetto padrone dei suoi atti, come dice, è chiaro che il diritto si debba pensare insieme alla società,

derchè la padronanza dei proprî atti richiede la compiuta coscienza di sè, e l'una e l'altra si ottengono mercè i sussidî del consorzio civile. Nondimeno egli insegna che vi è un diritto primo ed essenziale, quello della persona, e poi vi sono diritti derivanti dalle attività di questa in modo immediato o mediato. Il nodo di congiunzione delle attività con il principio personale o è dato da natura all'uomo sin dalla sua prima esistenza, o è formato con l'esercizio delle attività; le quali se unite e proprie al principio personale per natura dell'uomo formano i diritti naturali od innati, e se appropiate con l'esercizio delle attività e dei diritti naturali si chiamano diritti acquisiti. Non si possono dare diritti acquisiti senza diritti naturali, ed in generale non si può acquistare un nuovo diritto senza un diritto precedente. Per aggiungere a sè stessi qualche attività, e divenirne signori e proprietarî, bisogna operare, e per operare è uopo possedere l'attività necessaria, cioè occorre avere il diritto di quella attività, che si usa per acquistare un' attività novella, o un nuovo diritto, e tanto potrà estendersi la sfera del diritto, quanto si può estendere l'attività di cui ci è dato disporre, ossia quanto può germogliare il seme dei diritti, che già si ha.

Romagnosi avea scritto prima di Rosmini che i diritti innati sono *poteri teoretici e finali*, il cui compimento è nei diritti acquisiti, *poteri pratici ed esecutivi*, e che gli uomini sono tutti eguali per rispetto ai primi, e disuguali per rispetto ai secondi. La libertà, essenza della persona, ripetuta nei singoli, genera,

secondo Romagnosi, l'eguaglianza. Ma questa ripetizione, accompagnandosi a concrete varietà di modi proprî degli individui nella natura, è causa dell'ineguaglianza di fatto. L'eguaglianza formale esige il rispetto delle ineguaglianze obbiettive, e n'è vindice; sicchè un individuo non può togliere ad un altro parte della proprietà più estesa di quella che egli possiede per la stessa ragione, per cui chi possiede molto non può togliere ad altri il poco. Accettando simile teoria, è lecito affermare che il *potere finale* del dominio o diritto innato alla proprietà, eguale in tutti, nel recarsi in atto diviene *potere pratico* o diritto acquisito, e riveste perciò le indefinite modalità derivanti dalla varia natura delle cose su cui si esercita, e dal differente carattere dell'individuo, ch'è il soggetto di simile facoltà. I socialisti astraggono dall'elemento mediano del *potere pratico*, nel quale è riposto tutto il processo d'individuazione, e considerano esclusivamente l'indeterminato ed eguale *potere finale*, ed i comuni agenti del mondo sensibile; ond'essi, non scorgendo più il vincolo fisico, intellettivo e morale, di cui parla Rosmini, tra persona individua e cosa, negano la proprietà privata, e vi sostituiscono il dominio collettivo degli strumenti del lavoro. Questa astrazione si osserva pure nella teorica del valore di Marx e di Lassalle, rappresentanti nella scienza del moderno socialismo, che pretende di non essere astratto, superficiale ed abborrente dal criterio storico, come quello di Blanc e di Proudhon, e che in realtà si mostra confortato di tutti i sussidî della nuova eru-

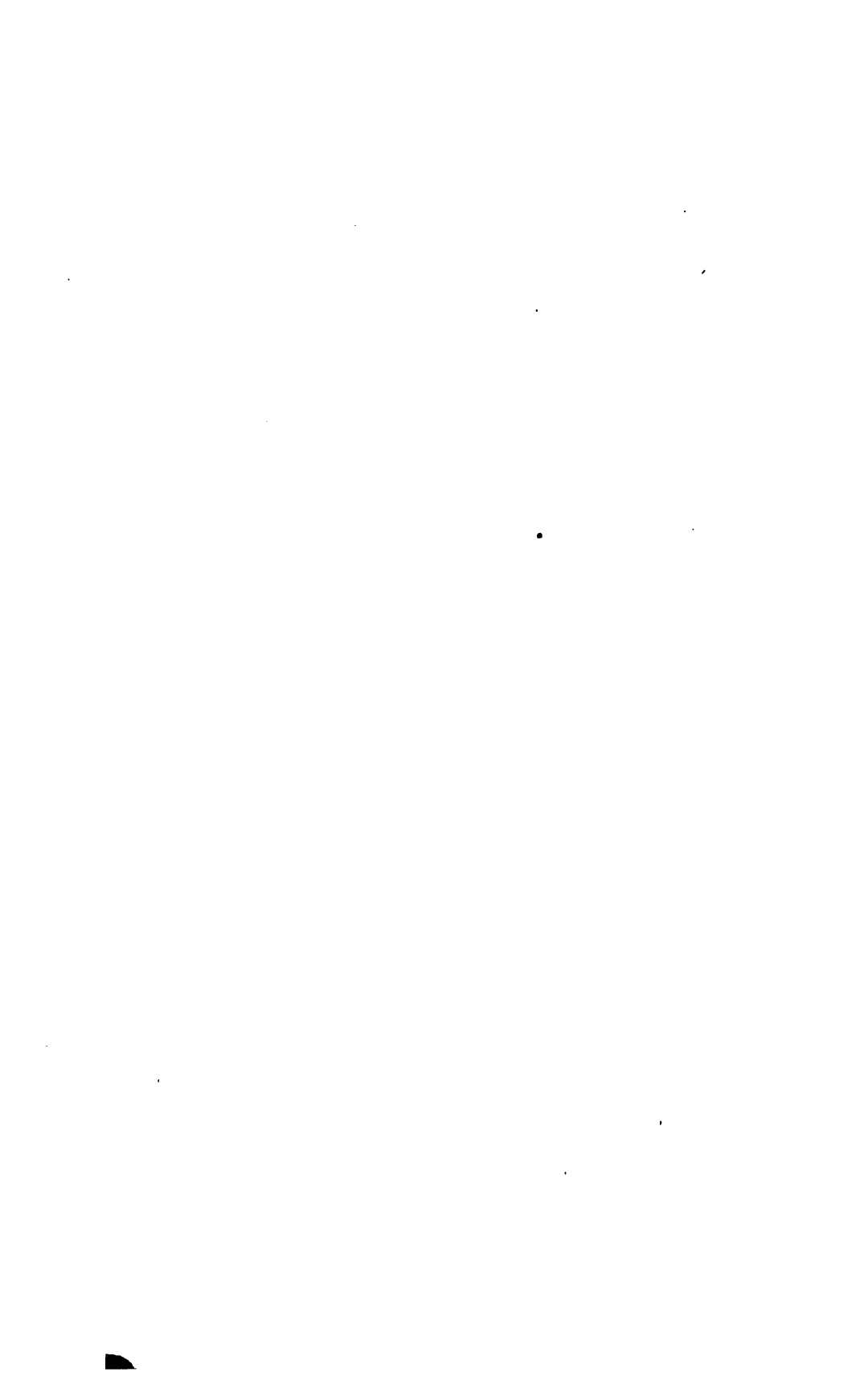
dizione, e spesso s' informa alla critica positiva delle idee e dei fatti. Marx riduce al lavoro il valore, ricalcando le orme di Ricardo. In ogni merce, egli dice, vi è il valore di uso e di scambio; il lavoro crea il valore di scambio, che deve contenere qualche valore di uso. Il lavoro o l' impiego della forza umana, che implica il consumo della sostanza cerebrale, nervosa e muscolare è ciò che vi è di comune in tutte le merci, costituisce la misura del valore di scambio. Il lavoro poi si misura facilmente da sè stesso, con la sua durata, che se eguale in due occupazioni diverse ha pari prezzo. È chiaro che il lavoro secondo Marx non è punto specificato o, come egli dice, *qualificato* mercè la varietà degli obbietti e delle arti, bensì è privo di qualsiasi determinazione concreta tranne quella della durata, astraendo Marx perfino dai rapporti che il valore di scambio deve necessariamente avere con gli stimoli del bisogno, da cui si origina la richiesta. Quando si concepiscono in tal guisa il lavoro ed il valore, e si riguardano l' uno e l' altro fuori della propria realtà e del mondo esterno, senza ricordare quel processo d' individuazione ch'è compreso nell' idea dei *poteri pratici* dell' uomo, come sopra si è dichiarato, le miniere, le selve, il suolo debbono apparire *res nullius* ed entrare nel demanio della collettività, e le funzioni o atti di lavori compiuti nello stesso numero di ore debbono equivalersi. Il Lassalle, invaghitosi dell' indeterminato divenire di Eraclito, considera la produzione come moto senza tempo e senza spazio, specificamente determinati, e quindi riesce al mede-

simo risultato, cui perviene Marx, il celebre e formidabile critico della Economia *capitalistica* (1).

L'intimo nesso tra i diritti innati ed acquisiti, esposto avanti, dipende dall'indole della Filosofia moderna che, allontanandosi egualmente dal cieco empirismo e dall'astratto e vuoto razionalismo, si fonda su quell'idealità, la quale è immanente nella natura, nella vita e nella storia. Il Vico è il precursore di tale Filosofia, poichè rimonta alle idee intrinseche ai fatti, alle *idee* chiamate da lui *umane*, che contengono il *vero* ed il *certo*, e quindi concepisce una *Storia ideale eterna*, una *costante e perpetua successione delle cose civili*, ed un *diritto eterno che corre nel tempo*. Se il diritto è un'*idea umana*, se ha del *vero* e del *certo*, non può non comprendere elementi essenziali ed accidentali, universali e particolari, originarî ed acquisiti. L'intelletto comincia dall'apprenderlo sotto l'aspetto casuale, particolare, acquisito e temporaneo, e poi si solleva alla contemplazione dei suoi caratteri necessarî, universali, originarî ed eterni. Perciò lo stesso Vico rimprovera a Grozio, il padre del Diritto naturale, a Seldeno ed a Puffendorfio di non aver *cominciato le dottrine dall'epoca in cui cominciarono le Genti*, ossia dalle prime fasi della mente, e di essere partiti con le loro ricerche dalle *metà in giù*, dagli ultimi tempi delle *nazioni ingentilite* e dagli uomini illuminati dalla *Ragion naturale tutta spiega-*

(1) V. la mia Moderna Filosofia del Diritto nei suoi rapporti con il Diritto industriale, Napoli 1874 p. 69-70.

*ta;* dalle quali nazioni sono usciti i *Filosofi*, che si alzarono a meditare una *perfetta idea della giustizia* (1). La critica di Vico può, come ognun vede, rivolgersi contro Kant e Rousseau, contro tutti i rappresentanti e continuatori del sistema astratto del Diritto naturale, e contro i giureconsulti romani, poichè gli uni e gli altri generalizzarono i loro tempi, e credettero primitivo ciò ch' è proprio dell' età *umana* o della *Ragion naturale tutta spiegata.*

(1) Scienza Nuova p. 128.

# DELLA MISERIA E DELLA CARESTIA
# NE' DIFFERENTI PERIODI
## DI PROGRESSO SOCIALE

DEL PROFESSORE

A. CICCONE

---

## I.

### OCCASIONE AL LAVORO.

Un inverno mite, seguito da una primavera rigida e da un' arida state, fece scemare la produzione del frumento, del frumentone e de' frutti in generale nel 1879: in qual proporzione il prodotto de' grani di quell' anno sia stato inferiore al ricolto medio, è molto difficile a determinare con precisione; ma è fuor di ogni dubbio, che il ricolto fu insufficiente alla ordinaria consumazione; e poichè il medesimo fatto si è verificato in quasi tutte le contrade d' Europa, gli ultimi mesi del 1879 e i primi del 1880 ci presentano quel difetto di materia alimentare che costituisce una carestia. Non è dunque fuor di proposito, se togliamo ad argomento di studj questo fatto doloroso che mette a prova così dura tanta parte del genere umano.

E bisogna prima d' ogni altra cosa notare, che son tante e táli le gradazioni d' insufficienza alimentare nelle nazioni, che riesce impossibile di determinare il grado di difetto che costituisce la carestia. L' uomo non vive di solo pane, ma il pane è la base di alimentazione de' popoli civili (1); onde il difetto di frumento e di frumentone potrebb' esser fino a un certo segno compensato dalle radici e da' tuberi alimentari: ma questa compensazione può aver luogo soltanto, allorchè il ricolto delle radici e de' tuberi superi di molto l'ordinario, il che è troppo difficile che accada. Ora, in tutti i paesi la produzione si misura sulla consumazione; e dove si produce molta materia animale, scarseggia la produzione della materia vegetabile; e la terra che si coltiva a patate dev' esser sottratta alla coltivazione del frumento. Da ciò deriva, che nelle contrade, ove il frumento ha un posto importante nelle rotazioni agrarie, i magri ricolti danno origine a carestie.

Il consumo annuo di frumento si calcola presso a poco a tre ettolitri per capo: ma si comprende agevolmente la difficoltà della esattezza in questi calcoli, essendo variabile la consumazione per le differenze di età, di sesso, di complessione, di clima, di condizioni sociali, di consuetudini, di lavoro ecc. Più si avvicina al vero la misura presa sulla razione di pane assegnata al soldato; la quale, benchè alquanto

(1) Il pane è ignoto a' selvaggi. Fra' popoli pastori il fondamento della nutrizione sono il latte e la carne; e ne' primi tempi del periodo agrario il pane è più caro della carne.

varia nelle differenti contrade, pure si aggira intorno a chilogrammi 0,750. Questa razione giornaliera di pane porterebbe il consumo annuo di frumento a una quantità inferiore a' tre ettolitri: ma non bisogna dimenticare, che il soldato riceve ancora altro cibo oltre il pane, e che ha bisogno di una quantità di alimento maggiore di quella che può bastare a' fanciulli, alle donne, a' vecchi. Ma sieno pure tre ettolitri per capo: si può dire, che qualche litro di frumento all'anno o alcuni grammi di pane al giorno, che vengan meno a ciascun cittadino, costituiscano un difetto che si possa dir carestia? Perchè una mancanza di frumento possa produrre una carestia vera, si dimandano due condizioni: la prima è, che la mancanza sia tale, che ne abbia a soffrire la complessione dell'individuo; l'altra è, che la mancanza si faccia sentire sopra una gran parte della popolazione.

Ora è un fatto, doloroso ma indubitato, che un grado di miseria s'incontra sempre e costantemente in tutte le nazioni, non escluse le più civili e le più ricche, e le carestie si mostrano dappertutto, a periodi più o meno frequenti e in grado più o meno crudo e severo. Non sarebbe forse una conseguenza necessaria e fatale dell'ordinamento economico delle nazioni? Non ci sarebbe alcun modo di prevenirle o almeno mitigarne il rigore?

## II.

### UN PO' DI MISERIA NON MANCA MAI — DIVERSI PERIODI DI PROGRESSO SOCIALE.

La miseria è la condizione necessaria de' poveri, che per una ragione qualunque non sono nello stato di procacciarsi i mezzi di sussistenza col lavoro. Ora in ogni società si trovano due ordini di persone che sono in questo caso, alcuni accidentalmente, altri essenzialmente; quelli, perchè non trovano lavoro ovvero perchè ne sono impediti da qualche accidente passaggero; questi, perchè sono assolutamente impotenti o per la età o per malattie insanabili.

Nel periodo della fanciullezza e anche in parte nel periodo dell' adolescenza, l' uomo è incapace di provvedere da sè alla soddisfazione de' bisogni di prima necessità: è a carico de' suoi genitori; e quando questi non bastino col loro lavoro a sostentare sè medesimo e i loro figli, sono obbligati a ricorrere alla beneficenza pubblica e privata.

Il vecchio non può bastare a' suoi bisogni, massime se gli anni son troppi e faticoso il mestiere: e se l'operajo nel tempo della gioventù non ebbe la preveggenza di costituirsi un capitale, che co' suoi frutti gli assicurasse una entrata capace di provvedere al suo mantenimento, dee cadere a carico de' figli; e se non ha figli, o ha figli miseri come lui, o ha figli ingrati, dee rivolgersi agli uomini e agl' istituti caritatevoli.

E fra gli uomini validi e robusti, quanti non se ne incontra che non vogliono o non sanno lavorare? E fra quelli stessi, che vogliono e sanno lavorare, quante volte non accade, che una malattia o un accidente qualunque li rende per un tempo più o meno lungo impotenti al lavoro? E gli scioperi, che accompagnano sempre le crisi politiche ed economiche, non sono anch' essi una cagione che fa venir meno il salario all' operajo?

È vero che ne' paesi civili si sono introdotte molte istituzioni di preveggenza, che hanno per iscopo di assicurare all' operajo i mezzi per sovvenire a' loro bisogni ne' casi di sventura, come sono le casse di risparmio, le società di mutuo soccorso, le compagnie di assicurazione ecc.: ma, se non si può negare che queste istituzioni han recato preziosi servigi agli operaj di buona volontà, è pur forza convenire che molti operaj non sono in grado di profittarne, o certo non ne profittano. Sono esse un rimedio, che può attenuare più o meno la miseria, ma la miseria c' è sempre: lo disse Cristo a' suoi discepoli: i poveri gli avrete sempre con voi. A combattere la miseria i socialisti e i comunisti han messo innanzi i loro sistemi più o meno bislacchi; ma non sono altro che romanzi economici, il frutto di una fantasia sbrigliata al servizio di una cieca filantropia, quando non sieno uno strumento sedizioso per sollevare le plebi contro l'ordine sociale.

Il diverso grado di progresso economico delle nazioni ha un grande influsso sulla estensione e sulla

gravezza della miseria del pari che sulla frequenza e sull' acerbità delle carestie. Io distinguerei cinque gradi nel progresso economico, ciascuno segnato da un carattere proprio: un periodo selvaggio, colla mancanza assoluta della proprietà di animali e di terra; un periodo pastorale, colla proprietà mobile della greggia; un periodo agrario, colla proprietà stabile della terra; un periodo artigiano, colla divisione del lavoro; un periodo commerciale, col commercio internazionale. S' intende bene, che questi caratteri si debbono accettare, non come esclusivi, ma come più spiccati in ciascun periodo; e la prevalenza dell' uno non esclude la presenza dell' altro. Seguiamo adunque la miseria e la carestia in ciascuno di questi periodi (1).

## III.

### CARATTERE ECONOMICO DEL PERIODO SELVAGGIO INDOLE DE' SELVAGGI — IDEA RELIGIOSA.

Il cararattere economico del periodo selvaggio è la mancanza del capitale. Noi non possiamo ora farci una idea esatta delle condizioni de' selvaggi, perchè quasi dappertutto il contatto co' viaggiatori delle nazioni civili le ha modificate e migliorate; onde un

(1) « Non si può dire in tutti i casi con precisione ciò che costituisce una società semplice; perchè, del pari che in tutti i prodotti della evoluzione in generale, le società presentano periodi di transizione, i quali vietano le divisioni recise » H. SPENCER. *Principj di Sociologia*. § 258.

concetto che si accosti al vero si dee cercare nelle relazioni de' primi viaggiatori che li scoprirono e descrissero. E allora si trova che tutto il loro capitale si riduce a clave, archi, frecce, picche con punte di pietra, di osso, di corno, pelli, e presso i pescatori lenze, ami, canotti fatti di un tronco d'albero scavato.

Per essi la terra è, come la voleva il Proudhon, un dono di Dio, di nessuno e di tutti, una *res nullius;* è una proprietà collettiva, proprietà della tribù, che di questo dono di Dio è provveduta infinitamente meglio di tutte le più ricche nazioni. Secondo il Lubbock un Indiano della regione occidentale e settentrionale degli Stati Uniti pel suo nutrimento ha bisogno di 320 ettari di terra; nella Baja di Hudson di 2,600; nella Patagonia di 5,000. Alla ragione di 5,000 in Italia, comprese le sue isole, non potrebbero vivere più di 6,000 Patagoni, che sarebbero al tempo stesso i più ricchi possessori di terra e i più miserabili popoli del mondo.

E sono i proprietarj più ferocemente gelosi della loro proprietà. Essi, dice il Robertson, conoscono molto bene il loro diritto di proprietà sul territorio che occupano; e poichè per loro è affare della maggiore importanza di non tollerare che altri si approprj la loro selvaggina, essi la custodiscono colla maggiore gelosia e la difendono con tutte le forze. Di qui nascono innumerevoli cagioni di litigi. Il semplice accrescimento di una tribù è considerato dalle altre come una vera aggressione, soltanto perchè esige un' accrescimento di territorio. Una guerra pro-

vocata da questa cagione non può finire, se non quando l'equilibrio della popolazione si trova ristabilito dalle perdite scambievoli, ovvero quando il partito più debole è stato sterminato. I popoli cacciatori, aggiunge il Lafiteau, sono come gli animali da preda, a' quali rassomigliano per la maniera di provvedere al loro nutrimento; non possono star molto vicini. Le loro tribù sono sparse sopra vaste estensioni di terre, ed è forza, o che si evitino, o che si combattano; e però si veggono impegnati in guerre perpetue. E poichè non coltivano la terra, e i prodotti spontanei di questa non possono bastare che a un piccol numero di persone, è questione, dice il Cook, di vedere a chi debba toccare quel poco che dà senza coltivazione; e sono perciò costantemente occupati a distruggersi l'un l'altro, solo rimedio contro la fame.

Nè a mitigare l'indole feroce e bestiale de' Selvaggi vale il principio religioso; perchè o manca assolutamente ogni concetto di religione, o sono divinità più bestiali e feroci de' loro adoratori. Molti scrittori che fanno autorità, dice il Lubbock, credono che non vi sia popolo senza religione; ma questa opinione non si accorda punto colle testimonianze di molti osservatori degni di fede. Viaggiatori, commercianti, filosofi, preti cattolici, missionarj protestanti, negli antichi e ne' moderni tempi, in tutte le parti del globo, tutti concordemente attestano il fatto, che vi son popoli assolutamente privi di ogni specie di religione. E son tanto più gravi queste testimonianze, che in parecchi

casi questo fatto ha destato la più grande maraviglia nell'osservatore, perchè si trovava in opposizione assoluta con tutte le sue idee preconcette. Parlando de' Californiani, il P. Baegert dice che il loro linguaggio non ha parole per esprimere *Dio* o *Anima*. Là dove esiste una religione e un culto, sono divinizzati gli enti del mondo sensibile, e il loro culto si riduce a pratiche sempre sciocche, sovente ridicole, e più spesso feroci. Le loro divinità sono malvage, e credono essi di poterle obbligare colla violenza e colle minacce a secondare i loro voti e di poter nascondere alla loro vista le opere cattive che si apparecchiano a fare. Il Negro della Guinea batte il suo *fetiscio*, quando vede contrariati i suoi desiderj, e lo nasconde nella sua cintura, quando è in procinto di far qualche atto illecito, onde nol vegga. Dal *feticismo* si passa al *totemismo*, e vengono deificati e adorati gli oggetti naturali, i monti, i fiumi, il mare, le stelle, la luna, il sole, le piante, gli animali, ed è sempre il timore che prevale sull'amore. E dove sono divinità buone e malvage, quelle non si curano, perchè non si temono, e queste ora si minacciano di ucciderle e mangiarle, e ora si placano col sagrifizio di vittime e spesso di vittime umane.

Queste forme di culto religioso, benchè più o meno modificate, s' incontrano pure ne' periodi successivi di civiltà; ma vi ha questo di particolare nel periodo selvaggio, che non vi son sacerdoti, nè tempj, nè sacerdozio.

## IV.

### SORGENTI DI ALIMENTAZIONE PRESSO I SELVAGGI.

Tre sono le sorgenti della nutrizione del selvaggio, i prodotti spontanei della terra, la caccia e la pesca.

La terra, abbandonata a sè stessa, produce una quantità di materia vegetale, in minima parte utile, in massima parte o inutile o nociva; è la terra maledetta da Dio, che produce spine e triboli: e se togli alcune tropicali, dove si può fare qualche assegnamento sul palmizio, sul cocco, sull'artocarpo, sull' opunzia e su qualche altra pianta che il calore e la umidità costante mantengono in una vegetazione perenne, la terra nega dappertutto i suoi doni a chi non la feconda col lavoro. E anche in queste contrade privilegiate quel prodotto è incerto e insufficiente, e per poco che cresca la popolazione, si sente la insufficienza del cibo, e i più forti vendono schiavi i più deboli per restringere il numero delle bocche. Onde non senza ragione si dubitava da alcuni, che, se l' abolizione della tratta non fosse accompagnata da un progresso sociale che accrescesse la produzione delle sostanze alimentari, la tratta sarebbe forse sostituita dall' antropofagia. E se questa è la condizione di popoli che vivono in terre coperte da una vegetazione perenne, quanto più miserabile non dev'essere la sorte di que' selvaggi che vivono in una zona temperata, e peggio ancora, in una zona rigida e fredda? Essi debbono contare quasi affatto su' prodotti della caccia e della pesca.

Ma la caccia, a malgrado della vasta estensione di territorio occupato dalle tribù selvagge, tradisce assai spesso le loro speranze. È costume generale presso gl' indigeni dell' America, non esclusi quelli che non sono del tutto stranieri all' agricoltura, di spandersi per le foreste in certe stagioni dell' anno e vivere per alcuni mesi del prodotto della caccia, che diventa così per essi una parte importante de' loro mezzi di sussistenza. Ma talvolta i più abili cacciatori non riescono a cogliere la selvaggina, anche quando non ne manchi nelle foreste, e allora restano in preda alle angosce della fame: gl' indigeni nelle loro cacce son ridotti talvolta a passare tre o quattro giorni senza prendere alcun cibo. Un missionario nelle Lettere Edificanti parla di alcuni Irocchesi, che in un caso di questo genere, dopo di aver mangiato le pelli che portavano addosso, i sandali, le scorze di alberi, finirono col mangiarsi fra loro.

La pesca è senza dubbio una sorgente più feconda di alimento, ma non è meno incerta e precaria della caccia; e le popolazioni selvagge che vivono in vicinanza delle spiagge marine non possono contare sopra un alimento più sicuro. Vi sono stagioni in cui la pesca non dà nulla o assai poco; e in molti giorni il mare è troppo agitato per potervisi abbandonare senza pericolo. D' altra parte, ci vuol' altro perchè gli strumenti da pesca abbiano quel grado di perfezione, che lasci sperare una preda copiosa: e quando pure si riuscisse ad averla, la prontezza della corruzione e la ignoranza delle pratiche di conservazione rende-

rebbero passaggera e precaria l'abbondanza. Onde accade, che da' giorni di soverchia abbondanza si passa ben presto a quelli di assoluta mancanza.

## V.

### CARATTERE DE'SELVAGGI—TRISTA ALIMENTAZIONE.

E questa misera condizione diventa miserrima per la natura stessa del selvaggio, che è ignorante, neghittoso, vorace, impreveggente. Il primo passo nella via della civiltà e del progresso è la invenzione del fuoco, il secondo quello della pentola: la pentola è è ignota a quasi tutti i selvaggi, e pochi sanno eccitare il fuoco col rapido strofinio di un legno contro un corpo duro. Il Cook vide nella Terra del Fuoco gli abitanti tremanti di freddo e morenti di fame, coperti di sudiciume e d' insetti, e sotto un clima così aspro non aveano saputo trovare un mezzo per temperarne l'asprezza. Il Péron nella Terra di Van Diemen e nella Nuova Olanda trovò quei selvaggi sempre erranti nel seno delle foreste o sulle spiagge del mare, nudi e affamati, senza alcuna specie di arti, senza alcuna idea di agricoltura, senza cognizione dell' uso de' metalli, senza aver saputo dimesticare un animale. Il selvaggio non sa trarre dalla terra altro che quello che produce spontaneamente, e taglia l'albero per coglierne il frutto; si nutre de' cibi più schifosi, e spesso muore di fame su quella terra, che colla più semplice industria lo farebbe vivere nell' abbondanza.

Alla ignoranza si aggiunge la infingardaggine. Il selvaggio trova nel riposo la felicità e la dignità: accorto, attivo, instancabile nelle intraprese di guerra e di caccia, si abbandona d'ordinario al più assoluto riposo, e rimane le intere giornate coricato sul suo giaciglio o assiso a terra in una stupida immobilità, senza batter palpebra e senza articolar parola.

Il selvaggio non pensa mai al futuro. E' non si risolve a costruirsi una capanna, dice il Robertson, se non quando vi è costretto dal rigore del freddo: e se il tempo si addolca mentre è all'opera, la sospende e la lascia imperfetta, come se il freddo non avesse mai più a tornare. Quando il Caraibo ha dormito, cederebbe il suo *hamac* per una bagattella; la sera sagrificherebbe tutto per riaverlo; e la dimane lo cederebbe ancora per un nonnulla, senza pensare a' rincrescimenti della vigilia.

Per la ignoranza, la infingardaggine e la imprevegenza il selvaggio non si muove a procacciarsi l'alimento se non quando vi è spinto dalla fame: e quando ha la fortuna di far buona preda, la consuma e la sciupa per intero. Ignorando i metodi per la conservazione degli alimenti, sono nella continua alternazione, ora di una inutile abbondanza, ora di una desolante miseria. Quando i naturali della Nuova Olanda, dice il Péron, hanno ucciso una foca, si levano d'ogni parte grida di gioja; non si pensa ad altro che alla preda, i feroci vincitori si affollano intorno alla loro vittima, la dilaniano tutti insieme d'ogni lato; ciascuno

mangia, poi dorme; poi si sveglia e mangia di nuovo, finchè tutto è consumato.

Si può quindi immaginare, quale debba essere lo alimento di quest' infelici. Il Collins vide un selvaggio della Nuova Galles meridionale, che, sorpreso mentre mangiava qualche cosa, fuggì e lasciò una parte del suo pasto: era un grosso baco che avea trovato in un legno marcito, e mandava un odore nauseoso insopportabile. Gli abitanti de' boschi colla radice di una specie di felce, mescolata con formiche della grande e della piccola specie, compongono una pasta alimentare, cui aggiungono le uova e le larve di questi insetti nella loro stagione. I selvaggi della Florida, dice Robertson, sono spesso talmente tormentati dalla fame, che mangiano ragni, uova di formiche, vermi, lucertole, serpenti e talvolta anche una specie di terra untuosa. Gli Alforesi delle Molucche, dice il Ferrario, si nutrono di topi, di bisce, di ranocchi; e se il Kolb esagerò, come pare al Maltebrun, accusando gli Ottentotti di mangiare gl' insetti di cui formicola la loro chioma, sembra almen certo che essi divorano con piacere un insetto simile che abbonda fra' peli de' cavalli e de' buoi. Gli Abissinj, che pure non sono assolutamente selvaggi, ad imitazione di S. Giovanni Battista, mangiano le locuste; e pare che ne sien ghiotti, perchè, quando ne son satolli, salano il resto e lo serbano.

## VI.

### VESTIMENTA E ABITAZIONI.

Nè meglio che al cibo provvedono i selvaggi alle vesti e all'abitazione. Gli abitanti della Nuova Olanda, dice il Cook, vanno pressochè nudi, a malgrado di un clima umido e freddo: gli uomini portano pendenti dal collo tre o quattro cordoni di pelle di qualche animale e una stringhetta di pelle di cangurù intorno alla noce del piede; ornamenti più che vesti. Le donne portano sulle spalle una pelle di cangurù, legata a mezzo il corpo; e pare meno destinata a coprisi che a sostenere i figli che portano indosso, perchè non giunge neppure a coprire le parti naturali. Lo stesso racconta il Péron delle isole Marianne, dove gli uomini vanno affatto nudi, e le donne coprono appena il sesso con un pezzo di stuoja. Nella Nuova Caledonia gli uomini e le donne portano alla cintura una fascia di scorza d'albero o di foglie, che scende fra le cosce per coprire le parti naturali, e risale su' reni per riattaccarsi alla cintura: nè da questo differisce il vestito degli abitanti meridionali di Formosa. Quelli della Terra del Fuoco furono visti dal Cook quasi nudi: taluni non aveano altro vestito che una pelle di vitello marino; altri ne portavano due o tre cucite insieme in guisa da formare una specie di mantello che scendea sino al ginocchio; ma la maggior parte ne portava una sola, che copriva le spalle e lasciava a nudo le parti sessuali. Nel Paraguay gli uomini vanno nudi, e solo nella stagione fred-

da, quando hanno il modo di provvedersene, fanno uso del *poncho*, che è una stoffa di lana con un foro nel mezzo, per cui passa la testa, a guisa di stola. Questa è pure la veste delle donne, o in sua vece una camicia di cotone senza maniche, quando riesca ai padri o ai mariti procurarne o rubarne qualcuna. I selvaggi delle contrade settentrionali vestono pelli di varj animali, principalmente di lontre, d'orsi marini, di volpi ecc.: e soltanto da che hanno cominciato a commerciare coi popoli civili, adoperano anche le stoffe di lana e di cotone.

Peggio ancora per le abitazioni. Gli antichi scrittori parlano di Trogloditi, ossia abitatori di caverne; e molti selvaggi non hanno altra dimora che le caverne, di cui chiudono la entrata con sassi e tronchi e rami d'alberi per vietarla alle belve (1). Gli Sciangallas si riparano nelle caverne durante le stagioni piovose, e nelle asciutte giacciono sotto un albero di cui coprono i rami con pelli. Nelle regioni calde ce n'ha, che vivono all'aria aperta senza riparo di sorta: la maggior parte sogliono fare un coperto co' rami e colle foglie de' più folti alberi per ripararsi dagli ardenti raggi del Sole, e in tempo di pioggia si ricoverano negli antri formati dalla natura o scavati ad arte: altri, non avendo stabile dimora, vanno erran-

(1) Garrigon e Filhol assicurano, che in alcuni villaggi dell'alto Egitto, ove sorgeva l'antica Tebe, gli abitanti dimorano per la maggior parte nelle tombe che hanno vuotate delle mummie. E noi serbiamo ancora la trista memoria della grotta degli Spagari, che serviva di rifugio e di dimora alla gente più misera della città.

do per le foreste a caccia della selvaggina, e si riparano sotto capanne, che costruiscono con facilità e abbandonano senza rincrescimento. Altri fanno le loro capanne di cortecce d'albero: e le migliori son fatte di pali e coperte di strame, o di cortecce d'albero, o di pelli, di forma ora circolare ora semicircolare, per lo più molto basse, a comignolo più o meno alto, senza aperture, tranne una entrata bassissima da dovervi passare carponi e un foro alla sommità per la uscita del fumo.

## VII.

### L' ANTROPOFAGIA.

La civiltà e il progresso economico si traduce nel dominio dell'uomo sulla natura, e questo dominio si acquista colla scienza e col lavoro; onde lo stato del selvaggio, come dice il Roscher, è la piena dipendenza dell'uomo dalla natura. Dal che segue, che la miseria è lo stato abituale, interrotto da pochi periodi d'inutile abbondanza e spesso esasperato dalla più disperarta fame. Quali e quanti sieno i tristi effetti di questa condizione non occorre accennare; ma giova fermarci alquanto sopra il più abbominivole e odioso di tutti, l'antropofagia.

Come ha potuto sorgere questo scellerato costume fra gli uomini, quando appena se ne incontra qualche esempio rarissimo fra le belve?

« Contro la opinione del Robertson, dice il Malthus,

io penso che sia nato dal sentimento del bisogno, benchè dappoi ragioni di altra natura abbian potuto mantenerlo o rinnovarlo. Parmi che si giudichi poco favorevolmente la natura umana, e in genere l'uomo allo stato selvaggio, imputando un costume odioso a passioni perverse piuttosto che all'azione di un bisogno imperioso, che anche fra i popoli civili ha talvolta fatto tacere ogni altro sentimento ».

Gli uomini, segnatamente nel periodo selvaggio, sono stretti da'medesimi bisogni, ed è da presumere che nelle medesime condizioni ricorrano agli stessi mezzi per soddisfarli. Al popolo ebbreo che non obbedisce alla voce del Signore dice Mosè con voce profetica e minacciosa: e tu mangerai il frutto del tuo ventre, la carne de' tuoi figliuoli e delle tue figliuole, che il Signore Iddio tuo t' avrà date, nell'assedio e nella distretta, della quale i tuoi nemici ti stringeranno. Questa minaccia si estende a tutta la umanità, non solamente negli assedj, ma eziandio in qualunque distretta della fame. La madre ebbrea, che nell'assedio di Gerusalemme uccide e divora il proprio figlio, non è un esempio isolato; la fame e la disperazione, dice il Voltaire, negli assedj di Parigi e di Sancerre durante le guerre di religione spinsero madri affamate a nutrirsi della carne de'loro figliuoli. Nell'anno 538 infierì per tutta Italia tale una carestia, che al dir di Dazio, allora arcivescovo di Milano, *assaissime* madri mangiarono i loro figliuolini; e nel territorio di Rimini due donne, dice il Muratori, atti-

rarono successivamente nel loro tugurio 17 uomini, e li uccisero e mangiarono.

Narra Valerio Massimo, che i Numantini assediati da P. Scipione e i Calagurritani da Gn. Pompeo, consumato ogni altro genere di alimento, uccisero le donne e i fanciulli per nutrirsene. Abbiamo da Tacito in Agricola, che una coorte di Usipj, levata in Germania per esser mandata in Inghilterra, uccise il centurione e i soldati preposti a disciplina e guida, e s'imbarcò su tre navi. Dei nocchieri uno se la svignò; gli altri due furono uccisi, perchè sospetti. Ignari della navigazione, vagarono di quà e di là, sempre combattendo, spesso vincitori, talvolta respinti: infine furono ridotti a tali estremità, che si divorarono fra loro, prima i più infermi, poi i tratti a sorte. Nell'assedio di Pekino, fatto da Gengis, i Cinesi stretti dalla fame più disperata si decimarono, affinchè una parte di essi servisse all'altra di nutrimento.

Narra il Sismondi, che nella fame orribile del 1030 un Francese divorò 48 uomini; e in Ungheria, secondo il Wachsmuth, una sola persona uccise e mangiò 60 fanciulli e 8 monaci. In tempi più recenti e più civili spinse la fame agli stessi eccessi nella Scozia e nella Spagna: e nella fame di Egitto, descritta da Abd-Allatif, gli uomini cominciarono col disputarsi per cibo i cadaveri, e finirono col costituirsi formalmente in bande di cannibali, che correano a caccia di fanciulli, donne e uomini per divorarli. E non sono ancor molti anni passati, che i naufraghi della Medusa, stretti dalla fame, gittarono le sorti a chi doves-

se servir di pasto agli altri; imitando così l'esempio di quegl'Irocchesi, che ridotti dàlla fame all'ultima disperazione, finirono col mangiarsi fra loro, e di 11 che erano se ne salvarono 5. Il Levy racconta, che nel 1564 la fame in mare fece uccidere un infelice a nome La Chére, e che i marinaj, estremamente indeboliti, cominciarono col succhiarne il sangue ancor caldo. « Noi sul nostro vascello, e' dice, eravamo d'un umore così nero e irritabile, che appena potevamo parlarci l'uno all'altro senza pigliare il broncio, e anche (Dio ce lo perdoni) senza gittarci delle occhiate obblique che mostravano quasi la intenzione di volerci mangiare l'un l'altro. Il padrone della nave ci confessò pubblicamente, che, se la nostra situazione fosse durata un solo giorno di più, egli avrebbe preso la risoluzione, non già di tirare a sorte, come avvenne quattro o cinque anni dappoi in una nave che tornava dalla Florida, ma di uccidere senz'altro uno di noi per farlo servire di pasto agli altri ».

In tutti i tempi e in tutti i periodi sociali si possono verificare i casi di carestie che si potrebbero chiamare antropofaghe: oltre alle già notate si possono aggiungere quelle dell'Italia nel 450, dell'inghilterra nel 695 e del 1239, della Irlanda nel 700 e nel 1116, della scozia nel 936, dell'Egitto nel 1064, dell'India nel 1790 -91, e chi sa di quante altre non registrate nelle storie. E'parrebbe che sul finire del secolo XIX fatti di simil natura non s'avessero più a lamentare: ma la fame fa tacere anche la civiltà; e nei giornali del maggio 1881 se n'ha questo esempio freschissimo. « Si

ha da Algeri, che 15 degli individui sfuggiti alla sorte della missione-Flatters, frai quali il sotto-uffiziale Potequin, furono mangiati successivamente dagli ultimi superstiti, i quali, rifuggiti in una caverna, morivano di fame ».

In tutti questi esempj è la fame che fa il cannibale: e poichè il selvaggio è spesso travagliato da una fame disperata, è ben ragionevole il supporre, che l'uso quasi generale della antropofagia fra'selvaggi sia nella sua origine dovuto alla fame. E noi possiamo averne una pruova anche più evidente in questo fatto, che molte nazioni civili ebbero anch'esse nella loro origine questo abbominevole costume, e tutte quelle che l'aveano l'hanno smesso colla civiltà che ha creato l'abbondanza. Omero parla di Ciclopi e di Lestrigoni, come cannibali; Aristotele parla di molte nazioni pronte a uccidere e divorare gli uomini, come gli Achei presso il Ponto e gli Eniochi e altri nel continente e nei luoghi mediterranei anche più fieri; Plinio parla di Sciti, Solino di Etiopi, Giovenale di Egizj, come dediti a quest'orribile pasto. Secondo Erodoto presso gli Sciti Essedoni, alla morte di un uomo, i vicini uccidevano alcuni animali, gli univano alle carni del morto e ne facean banchetto: e questo fanno ora i Tupuyas, e credono che in questo modo danno a' loro defunti la miglior sepultura. I Massageti soleano uccidere i vecchi e mangiarne le carni; e parecchi popoli delle Indie uccideano e mangiavano i vecchi e i malati, e talvolta si accusavano di malattia i sani per avere un pretesto per divorarli. Il Cluvier mostrò antropofagi gli antichi

Germani, e il Pelleutier i Celti: e la favola di Orfeo, che spoglia della natia ferocia le tigri e i leoni, è interpretata da Orazio nel senso che abbia fatto sentire agli uomini la barbarie di questo costume (1).

Benchè lo creda, io non oso affermare, che tutti i popoli civili discendano da progenitori antropofagi: e sono indotto a crederlo, perchè, se un tempo dovettero spesso soffrire la distretta della fame, fecero senza dubbio quello stesso che nelle stesse condizioni han fatto e fanno anche oggi tutti i loro simili. La fame fu certamente la origine prima dell' antropofagia; ma le passioni, le inimicizie, le guerre, i feroci sagrifizj di vittime umane a numi spietati, e soprattutto la lunga consuetudine, ne afforzavano l'uso e la rendeano abituale. Colombo nel suo secondo viaggio dice, che i Caraibi usano mangiare i figli avuti dalle schiave. Jérémie assicura, che nella Baja di Hudson i padri e le madri, stretti dalla fame, uccidono e mangiano i figli, e poi il più forte mangia il più debole, che è quasi sempre la donna. Uno di essi, dopo di aver divorato la moglie e sei figli, si sentì intenerito soltanto all'ultimo che amava più degli altri, quando ebbe a spezzargli il cranio per mangiarne il cervello, e non si sentì la forza di romperne le ossa per succhiarne la midolla. Nella Nuova Caledonia, quando la famiglia diventava troppo numerosa, il padre e la madre portavano l'ultimo nato sulla spiaggia del mare, lo lavavano accuratamente e

(1) Silvestres homines, sacer interpresque deorum
Caedibus et *foedo victu* deterruit Orpheus,
Dictus ab hoc lenire tigres rabidosque leones.

lo facevano cuocere stufato nella terra colle ignami *(Dioscorea batatas)* e coll'aro *(Colocasia esculenta)* : e il selvaggio assicurava al Garnïer, che quel pasto facea molto bene alla madre. E quando gli dimandava, perchè mangiassero i Kanak nemici, rispondea, perchè è bello e buono come il majale e la vacca. In non poche delle contrade ove è in uso l'antropofagia, vi ha pure il costume di toglier la vita ai vecchi, che la età rese inetti a guadagnarsela colla caccia e la pesca; e nella Baja di Hudson se ne fa una specie di festa, e il vecchio si lega un capestro al collo e porge la corda ad uno dei suoi più cari, perchè la stringa. In una delle sue lettere Americo Vespucci riferisce, che i Brasiliani si mostrarono molto maravigliati, al sentire che gli Europei non mangiavano i loro prigionieri. Quando gl'Irocchesi voglion fare una guerra, dicono: *andiamo a mangiare quella nazione*: e quando invocano il soccorso di un alleato, lo invitano a bere il brodo fatto colla carne de'loro nemici. Quando gli Abenachi entrano in un paese nemico, si dividono in gruppi; e il capo dice a ciascuno: io vi do a mangiare questo villaggio. I Botocudi sogliono succhiare il sangue ai prigionieri ancor vivi, e poi gli uccidono e gli mangiano. Alcune tribù brasiliane prima di ucciderli gl'ingrassano, e gli Anzicani gli vendono ai macellaj che ne fanno un pubblico mercato, come se fossero majali. Non occorre accennare ad altri fatti; basta solo ricordare, che dalle minute e diligenti ricerche dell'Andree risulta, che il numero approssimativo degli antropofagi si accosta che naoggi a 2,000,000, meglio che 1/700 di tutta la popo-

lazione del globo. Certo non è confortante la proporzione: egli è però consolante il vedere, dice l'Andree, che nel tempo storico l'antropofagia va sempre più sparendo, poichè non si può indicare che un solo esempio di popolo (il Bossuto) che l'abbia introdotta ove prima non era; mentre la troviamo sparita presso gl'Irocchesi, gli Algonchini, gli abitatori degli altipiani di Anahuac, gl'Indiani del Perù e la maggior parte delle tribù del Brasile; e anche nei mari del mezzogiorno si è andata sempre più restringendo coll'avanzarsi incessante dei coloni, che respingono e spengono i cannibali che resistono alla virtù benefica e fatale della civiltà.

## VIII.

### PERIODO PASTORALE.

Quando un economista, come il Contzen, dice esser « fuori dubbio, che per l' uomo che vive nello stato di natura si trova una somma di contentezza senza proporzione maggiore che presso i membri di una società organizzata, e quindi sostanzialmente una maggior quantità di benessere » (1); e quando uno storico come il Raynal « confrontando la vita del selvaggio con quella dell' uomo civile, parla di selvaggi, come moralmente certi di trovare a loro disposizione mezzi bastevoli di sussistenza » (2); non è certo da maravi-

(1) Die Aufgabe der Volkswirthschaftslehre gegenüber der socialen Frage p. 10.

(2) MALTHUS. Essai sur le principe de la popolation. L. 1. C. 4.

gliare, se i poeti ci dipingono la felicità, gli agi e la innocenza nella semplicità della vita pastorale; tanto più che nelle descrizioni che ne fanno i poeti si vede chiaro, che trasportano nelle selve gli agi e le virtù della vita civile, lasciandone i vizj nelle città (1). E

(1) Valga per tutti l' episodio di Erminia nel VII canto della Gerusalemme liberata.

E benchè fossi guardian degli orti,
Vidi e conobbi pur le inique Corti...
E dissi, o Corti, addio: così agli amici
Boschi tornando, trassi i dì felici...
Nè gli avidi soldati a preda alletta
La nostra povertà vile e negletta.
Altrui vile e negletta, a me sì cara
Che non curo tesor nè regal verga;
Nè cura o voglia ambiziosa, avara,
Mai nel tranquillo del mio petto alberga;
Spengo la sete mia nell' acqua chiara,
Che non tem' io che di venen si asperga;
E questa greggia e l' orticel dispensa
Cibi non compri alla mia parca mensa.
Chè poco è il desiderio e poco il nostro
Bisogno onde la vita si conservi.
Son figli miei questi che addito e mostro,
Custodi della greggia, e non ho servi.
Così men vivo in solitario chiostro,
Saltar vedendo i capri snelli e i cervi,
Ed i pesci guizzar di questo fiume,
E spiegar gli augelletti al ciel le piume.

A leggere certi idillj, par che invitino ogni fanciulla a diventare una Cloe e ogni giovinetto un Dafni. Ma Dante, poeta del vero, avea già detto nella sua 28ª cantica del Purgatorio:

Quelli che anticamente poetaro
L' età dell' oro e suo stato felice,
Forse in Parnaso esto loco sognaro.

4

questa è una pruova novella della grande affinità che regna fra' poeti e i socialisti. Ma, se alla storia ideale e fantastica si sostituisce la storia vera e reale, se la vita pastorale si studia negli usi e ne' costumi, nelle tendenze e nelle opere delle erranti tribù de' popoli pastori, svaniranno tutte le illusioni, e si troverà che il periodo pastorale è un gran passo rispetto al selvaggio, ma che è ancora ben lontano dalla civiltà, che è rappresentata dal perfezionamento relativo della condizione materiale, intellettuale e morale dell'uomo.

È una giudiziosa osservazione quella del Gibbon, che nelle opinioni, negli usi e ne' costumi che formano il carattere de' popoli s' incontra ne' popoli civili una varietà grandissima, mentre si vede una quasi costante uniformità ne' popoli barbari: fra un Cinese e un Europeo sono evidenti e numerose le differenze; fra gli Arabi del deserto e i Tartari delle Steppe, salvo le differenze imposte dal terreno e dal clima, il genere di vita è presso a poco lo stesso; frai primi è la ragione che vince l'istinto e trasforma l'uomo in mille guise diverse; fra gli altri l'istinto soverchia la ragione e tien chiuso l'uomo sempre nel medesimo cerchio. « L'azione dell'istinto è più sicura e più semplice che quella della ragione; è molto più facile determinare gli appetiti d'un guadrupede che indovinare le speculazioni di un filosofo; e le selvagge tribù del genere umano, quanto più s'accostano alle condizioni degli animali, tanto più grande conservano la simiglianza fra loro. L'uniforme stabi-

lità ne' loro costumi è la natural conseguenza della imperfezione delle loro facoltà » (1).

Ma, poichè il pastorale è un periodo di transizione fra il selvaggio e l'agrario, è naturale che quanto meno si discosta dal selvaggio o quanto più s'accosta all'agrario, tanto più ritiene de' costumi di quello o acquista de' costumi di questo. E tutte le diversità de' popoli pastori, che non si possono attribuire alla razza, alla terra, o al clima, son dovute al grado di avanzamento raggiunto negli stadj del periodo pastorale; i più vicini al periodo selvaggio non presentano neppure i rudimenti dell' agricoltura e delle arti; quelli che si approssimano al periodo agrario, cominciano ad esercitarsi nelle arti e nell'agricoltura.

## IX.

### USI E COSTUMI DE' POPOLI PASTORI

Nelle società civili sussiste la industria pastorale, anche la pastorizia nomade; ma i pastori profittano più o meno de' vantaggi e degli agi della civiltà. Il periodo pastorale che succede al selvaggio ci presenta un popolo tutto di pastori, che vive quasi esclusivamente de' prodotti della greggia; e in questi voglion essere studiate le condizioni della vita pastorale.

Nel periodo selvaggio la legge dominante è la forza

(1) Gibbon. Storia della decadenza e rovina dell' impero romano. C. XXVI.

individuale; nel pastorale seguita il dominio della forza, ma comincia a diventare associata e gerarchica. Comincia la formazione del capitale mobile, e la greggia fornisce un alimento più abbondante e più sicuro; e la forza della famiglia e della tribù, che prevale sulla forza individuale, invita all' aumento della popolazione. Onde nascono due effetti, l'uso più esteso della poligamia e la sostituzione della schiavitù all' antropofagia.

La riputazione e la stima di un capo di famiglia dipende dal numero delle greggi e più ancora dal numero de' figli e de' parenti; perchè quanto più grande è il numero di quelle, tanto è più grande la facoltà di mantenere un gran numero di questi, che costituiscono l'elemento di forza della famiglia. E questo interesse di accrescere la forza colla moltiplicazione della famiglia ha dato un impulso maggiore all'uso che già era in pratica nel periodo selvaggio, la pluralità delle mogli. Veramente la poligamia è giustamente dagli economisti considerata come un ostacolo piuttosto che come uno stimolo alla popolazione: perchè, posto un numero presso a poco eguale di maschi e di femine in un paese, è naturale che un centinajo di donne sieno meglio servite da cento uomini che non da un solo. Ma questo ragionamento non è applicabile alla moltiplicazione delle persone della famiglia: la monogamia moltiplica nel paese le famiglie; la poligamia moltiplica i membri della stessa famiglia. Il Ferrario dice, che nel regno di Widah non è raro vedere in una sola famiglia dugento figliuoli

sani e robusti; e accade talvolta, che un uomo in un solo giorno si vegga regalato di una dozzina di figli. Il capitano Agoci, che serviva da interprete agli Olandesi e si mostrava sempre seguito da un gran numero di ragazzi, dimandato se la sua famiglia fosse numerosa, rispose sospirando, che non gliene rimaneano più di 70, avendone perduti altrettanti: e il re di Widah che si trovava presente alla conversazione raccontò, come uno de' suoi vicerè avesse respinto l'aggressione di un potente nemico senza altro soccorso che quello de' suoi figli, de' suoi nipoti e de'suoi servi, e che quella famiglia era composta di 2000 persone, senza contare le femine e i morti (1). La relazione di Tacito su' costumi de' Germani par che contraddica, ma in realtà conferma il fatto: è vero che la monogamia era presso quella gente la regola dei matrimonj, e che la poligamia era soltanto una eccezione pe' nobili, meno a causa di libidine che a titolo di nobiltà; ma lo stesso Tacito dice, che i Germani erano quasi soli fra' barbari che si contentassero di una sola moglie.

Presso i selvaggi l'antropofagia è uso comune: per non saper che farne, uccidono il prigioniero e lo mangiano, e spesso ancora, prima di mangiarlo, lo ingrassano. Presso i popoli pastori il prigioniero può esser buono a qualche cosa, può produrre più che non consumi; si lascia vivere, ma si riduce in ser-

(1) Federico. Augusto di Polonia ebbe dalle sue concubine 354 bastardi.

vitù. Rimane ancora per qualche tempo il barbaro costume di sagrificare gli uomini a feroci eroi e a numi sanguinarj, ma non si usa più di mangiarne le carni. È vero che il Giambullari dice, che gli Unni « arrostirono spesso gli uomini e li mangiarono così guascotti, uccisero persone e dalle stesse vene tagliate così caldo bevvero il sangue; » ma era per ferocia, non per fame: era quindi più un accidente che un sistema. Il sistema era la servitù: e poichè la vita servile nel periodo pastorale non era molto più dura della vita de' pastori poveri, i servi s' incorporavano nella famiglia, e col numero ne accresceano la forza.

## X.

### I POPOLI PASTORI SONO BELLICOSI E LADRI

In generale, i popoli pastori son guerrieri; ed è la natura stessa della vita pastorale che li dispone e avvezza alla vita militare. La patria dell' Arabo e del Tartaro non è la terra, ma il campo. Il pastore dee alimentare la sua greggia, perchè dalla greggia ritrae quasi per intero la sua sussistenza; e poichè non coltiva la terra, la terra non può offrirle altro alimento che i pascoli naturali, e pasciuta una contrada, è forza passare a un'altra, nè si può tornare alla prima se non dopo aver lasciato all' erba il tempo di rigettare e crescere. Onde segue, che la vita pastorale è necessariamente nomade; e il pastore, ancor più esattamente che il filosofo, può dire che porta seco

tutti i suoi beni. La pastorizia dimanda una grande estensione di terra, e in ragione che aumenta la greggia, la famiglia e la tribù, sorge il bisogno di una estensione sempre più grande, e però accade sovente, che le diverse tribù s'incontrino sulla stessa contrada spinte dallo stesso bisogno, il foraggio, e se ne disputino colla forza il possesso. Non raramente scopo della guerra è il bottino: una tribù si precipita sull'altra, e la tribù vittoriosa uccide e fa servi gli uomini, e s'impossessa delle donne e delle greggi, e cresce così la sua ricchezza, la sua forza, la sua audacia. E queste guerre, che sono frequentissime fra le varie tribù, son guerre di sorpresa, non s'intimano e si dichiarano come presso le nazioni civili; si dissimulano anzi per rendere più facile la sorpresa. Queste incessanti peregrinazioni delle tribù pastorali le obbligano a provvedere la greggia e la famiglia di quanto è necessario alla soddisfazione de' più indispensabili bisogni, a serbare nel cammino l'ordine e la disciplina, e a proceder caute e guardinghe per esser sempre pronte a respinger le offese. E l'ordine e la disciplina e la vigilanza, che sono qualità indispensabili alla vita militare, aggiunte alla natia ferocia de' pastori, rendono frequenti le aggressioni e le guerre fra le tribù rivali: e i vincoli di parentela le fanno perpetue, perchè, una volta versato il sangue, dev'essere espiato e vendicato; e poichè le offese son frequenti, la vendetta è in permanenza, e le tribù sono in uno stato di perenne ostilità. Prima della

comparsa di Maometto la tradizione contava fra gli Arabi 1,700 battaglie.

I popoli pastori sono naturalmente rapaci; la forza è il loro diritto. Tacito dicea de' Germani, che reputavan pigro e vigliacco, chi scegliesse procacciarsi col sudore quello che poteva acquistarsi col sangue. Il conte Potocki vide una principessa Tscentscense, che i casi di guerra condussero ad Astracan. Ella trovava monotona la vita in un paese dove non si ruba sulle strade, e dicea, che avrebbe accettato con maggior piacere un fazzoletto rubato che una collana di perle comperata; e si teneva orgogliosa, che i principi della sua casa sin dalla più remota antichità avean sempre rubato sulle strade di Tiflis e di Taren, e per nulla al mondo vorrebbe che i suoi parenti e i suoi amici sapessero, che avea sposato un uomo che non vivea di rapina. Il ladroneccio, dice il Roscher, è universale e grandemente stimato: il che è al tempo stesso causa ed effetto della vita nomade, avvegnachè nessuno si avventuri alla coltivazione de' campi, quando debba ragionevolmente temere di vedersi ad ogni istante spogliato del frutto de' suoi sudori. Sotto il dominio turco, che per quanto è oppressivo pe' sudditi altrettanto è impotente contro i ladri, non è raro il caso che i contadini si dieno alla vita nomade esclusivamente per motivo di sicurezza, per sottrarsi alle estorsioni de' loro padroni e alle rapine de' loro vicini. Le frontiere della Persia e della Turchia sono continuamente infestate dalle scorrerie de' Tartari e de-

gli Arabi; e i Gallas lasciano incolte le loro fertili terre, per non offrire una facile preda a' loro ladri vicini.

## XI.

### SCORRERIE, INVASIONI, SPIRITO DI DISTRUZIONE, CULTO.

Finchè le tribù sono deboli e separate, le guerre han luogo fra loro, e sulle contrade vicine si fanno rapide scorrerie: ma, quando a una tribù più ricca più numerosa e più forte delle altre comanda un capo coraggioso e audace, ambizioso e accorto, le tribù vicine di posto, o affini di sangue, o soggiogate, si assoggettano, o spontanee si aggiungono alla tribù dominante; e allora sorge una nazione di pastori, composta di un gran numero di tribù, ciascuna delle quali ha il suo capo, e su tutte domina un capo solo che è il re. Tali furono Genserico e Attila, Gengis e Timur. Pervenute a questo periodo, le nazioni pastorali hanno acquistato un grado maggiore di civiltà. Si sono sviluppate alcune arti, si è introdotto un po' di commercio, e si è cominciato a coltivare un po' di terra: e quando la popolazione è cresciuta, e si sente in angustia pel mantenimento delle greggi che sono la base del suo nutrimento, cede facilmente all' istinto randagio e guerriero, e han luogo quelle invasioni devastatrici, di cui abbiamo gli spaventevoli esempj nell' evo antico e nel medio: e se nell' evo moderno queste grandi invasioni son cessate, è perchè i popoli pastori son più deboli e più forti i popoli civili.

Si legge nella Genesi, che « nacque contesa fra' pastori del bestiame di Abramo e i pastori del bestiame di Lot e Abramo disse a Lot: deh, non siavi contesa fra me e te, nè fra' miei pastori e i tuoi, conciossiacosachè noi siamo fratelli. Tutto il paese non è forse davanti a te? Deh, separati di appresso a me: se tu vai a sinistra, io andrò a destra; e se tu vai a destra, io andrò a sinistra ». E il Macchiavelli aggiunge, che « i popoli, i quali nelle parti settentrionali di là dal fiume del Reno e del Danubio abitano, sendo nati in regione generativa e sana, in tanta moltitudine molte volte crescono, che parte di loro sono necessitati abbandonare i terreni patrj e cercare nuovi paesi per abitare. L'ordine che tengono, quando una di quelle province si vuole sgravare di abitanti, è dividersi in tre parti, compartendo in modo ciascuna, che ogni parte sia di nobili e ignobili, di ricchi e poveri ugualmente ripiena. Di poi quella parte, alla quale la sorte comanda, va a cercar sua fortuna, e le due parti sgravate del terzo di loro si rimangono a godere i beni patrj ». E'parrebbe adunque, che il motivo delle invasioni fosse l'angustia del paese rispetto a' bisogni del bestiame e della popolazione. E ciò può essere: ma, se i motivi delle barbariche invasioni si cercano nella loro storia, se ne troveranno due principali; ora è una nazione, che è cacciata di sede da un' altra più forte, e cerca una sede novella; ora è l'avidità della preda, che si crede facile e abbondante. Gli Usipeti e i Tencteri, cacciati dagli Svevi, passarono di Reno, entrarono nelle Gallie, e furono battuti e ricacciati da Cesare;

gli Ansibarj, cacciati da' Cauci, penetrarono nelle Gallie a' tempi di Nerone condotti da Bojocalo (1), furono da Avito disfatti e respinti di là dal Reno; i Goti, cacciati dagli Unni, passarono il Danubio sotto l'impero di Valente, e guidati da Fritigerno invasero la Tracia: son questi esempj d' invasione sulle terre altrui provocata da invasione sulle proprie. Ma il gran numero delle barbariche invasioni trova la sua ragione nello spirito di rapina, nell'avidità del bottino. La prima invasione storica in Europa è quella de'Galli, che a' tempi di Tarquinio Prisco sotto la condotta di Belloveso occuparono l' Italia settentrionale di là e di qua dal Po; onde vennero i nomi di Gallia cisalpina, transpadana e cispadana. E dalla più spaventevole invasione che fu quella de' Teutoni e de'Cimbri distrutti da Mario, quelli ad Aix, questi a Vercelli, sino alla conquista di Costantinopoli, tutta la storia della republica e dell' impero romano è piena di guerre contro i barbari: e se durante la republica e i primi secoli dell'impero furon sempre vinti e ricacciati nelle loro selve, diviso, corrotto e inflacchito l' impero, i barbari del settentrione di là dal Reno e dal Danubio e infine i Turchi dall' Oriente ne invasero e occuparono tutte le province, e dell' impero non rimase altro che il titolo, che fu pure per lungo tempo un soggetto di dispute, di dissensioni e di guerre.

Scorrerie fugaci o stabili invasioni che sieno, le

(1) Al Bajocalo Tacito mette in bocca quelle nobili parole: Deesse nobis terra potest in qua vivamus, in qua vero moriamur, non potest.

guerre de' popoli pastori son sempre animate dallo spirito di rapina e di devastazione: alle scorrerie vanno soltanto i guerrieri; nelle invasioni è tutta una nazione che si precipita sopra un' altra, uomini e donne, fanciulli, giovani e vecchi. Rapiscono quanto posson trasportare e distruggono il resto; incendiano le messi, i villaggi, le città, uccidono senza pietà donne e fanciulli, giovani e vecchi, e quelli che non uccidono, fanno schiavi; e se per esser troppi gl' incomodano, gli ammazzano. Quando i Mongolli ebbero soggiogato le province settentrionali della Cina, fu messo in discussione il partito di sterminare tutti gli abitanti di quelle popolose contrade e ridurle a pascolo pel loro bestiame. Tamerlano, presa Samarcanda, credette di averne trattato umanamente la popolazione, perchè ne uccise soltanto una metà, e l' altra condusse in ischiavitù; e della invasione germanica nelle Gallie il poeta Prospero mestamente dicea, che se tutto l' oceano si fosse versato sulle galliche campagne, le immense acque avrebbero lasciato qualche cosa di più (1). Questo spirito di distruzione, sempre feroce e spietato nelle scorrerie e nelle invasioni di passaggio, viene alquanto temperato da due condizioni, dalla intenzione di fermare la sede nella contrada invasa e da un principio d' incivilimento comunicato dal lungo contatto con nazioni civili: de' Goti e de' Longobardi non si può dire certamente quello che giustamente si dice de' Vandali e degli Unni.

(1) Si totus gallos sese effudisset in agros-Oceanus, vastis plus superesset aquis.

« In ragione che le tribù avanzano in civiltà, dice il Lubbock, le loro divinità crescono in dignità: ma la loro potenza è ancor limitata; l' una governa il mare, l'altra la terra; questa regna sulla pianura, quella sulla montagna ». E quantunque sieno meno rozze e grossolane, non sono per tanto meno feroci e sanguinarie; se non si divorano le vittime, i sagrifizj umani continuano. Il sortilegio, la divinazione, la magia, la stregoneria, sono credenza e pratica comune. Se si cerca un carattere proprio del culto religioso de' popoli pastori, è forse questo; che non vi son templi o altri edifizj consecrati alle divinità, e le pratiche del culto si esercitano ne' cupi recessi delle selve, che perciò si reputan sacre; che i sacerdoti sono anche spesso indovini, maghi, stregoni, e che, se vi son sacerdoti, non v' ha un sacerdozio, vi son preti e non v' ha clero. Si potrebbe dire, che dal *totemismo* si sia passato allo *sciamanismo;* i sacerdoti son reputati per confidenti e ministri della divinità.

## XII.

### SUSSISTENZA, ABITAZIONI, VESTIMENTA.

Nel periodo pastorale la sussistenza è meno incerta che nel selvaggio, ma è ben lungi dall' essere assicurata, come forse si potrebbe desumere dalla grande abbondanza del bestiame. Nelle calde e fertili regioni a' prodotti animali si aggiungono i vegetali, e i pastori son meno randagi, e alla pastorizia accoppiano

un po' di agricoltura: i pastori dell' America meridionale, dice l' Humboldt, si nutrono della farina di manioc, di fave nere, di zucche, di té del Paraguay, e principalmente di carne disseccata, che offrono non di rado anche a' loro cavalli. In generale, la base di nutrizione de' popoli pastori è il latte e la carne delle loro greggi, cui spesso aggiungono quel po' di selvaggina che possono guadagnare nelle loro cacce; il latte fresco o assodato in pessimo formaggio, e le carni degli animali uccisi, e spesso anche di quelli morti di malattia. Usano mangiare la carne de' cavalli; e gli Sciti soleano nelle loro scorrerie farsi seguire da un certo numero di cavalli scossi, che al bisogno uccideano e mangiavano. Nè molto ricercato è l' apparecchio de' loro semplici alimenti: alcuni mangiano le carni disseccate al sole o al fumo, e altri appena maturate per alcune ore fra il dorso e la sella de' loro cavalli. Per bevanda usano il latte delle loro cavalle, fermentato e inacidito, e dicono che sia molto inebriante; non già che non amino il vino; lo bevono anzi, quando ne hanno la occasione, sino a cascarne ubbriachi fradici.

Le case de' Tartari, dice il Gibbon, non sono altro che piccole tende di forma ovale, che offrono un' abitazione fresca e asciutta alla gioventù d' ambo i sessi: e Tacito dice de' Germani, che in quelle dimore cresceano nudi e sordidi que' guerrieri che poi si ammiravano adulti. Ancor più misere sono le capanne portatili de' pastori nomadi delle nostre contrade, che pur si vantano civili. Le dimore de' capi più ricchi non

sono altro che capanne di legno, che si trasportano sopra un carro tirato da molte paja di buoi. I più ricchi fra' Beduini nomadi non posseggono che una sola tenda, salvo il caso che le loro donne non possano vivere tranquillamente insieme.

Nè son meglio forniti di vesti e di utensili. I Germani, secondo Tacito, vestivano un sajo appuntato con fibbia, e in mancanza con una spina; del resto nudi, passavano le intere giornate accanto al fuoco; vestivano anche pelli di fiere. Le vesti più comuni sono le pelli delle loro greggi; appena qualche rozzo panno di lana, filato e tessuto dalle loro donne. Tutta la loro industria si aggira intorno a' prodotti del bestiame: il pastore dell' America meridionale, dice il Roscher, siede sopra teschi il buoj, dorme su pelli vaccine, beve dalle corna; di pelle sono le capanne, le porte, le finestre, e la sua calzatura è spesso costituita dalla pelle delle zampe posteriori del cavallo. Le prime arti sono la concia delle pelli e la costruzione delle selle e de' carri: e quando si veggono forniti di vesti, di strumenti, di utensili superiori alla portata della loro industria, o sono soggetti rubati nelle loro abituali scorrerie, o sono il frutto di uno scambio commerciale con nazioni più civili. Ma è sempre una vita disagiata che può riuscir gradevole a chi vi è nato e abituato; ma riesce insopportabile a chi ha gustato gli agi della vita civile. Il de Guignes ha tradotto la canzone di una principessa cinese, che andò sposa a un Kan di Mongolli: una misera tenda, ella dice, è il mio palazzo; quattro travi sono le mie pareti: carne

indigesta è il mio nutrimento e latte inacitido la mia bevanda.

## XIII.

### CARATTERE ECONOMICO DEL PERIODO PASTORALE, MISERIA E FAME DE' PASTORI.

La possessione di greggi e armenti così numerosi parrebbe che dovesse assicurare un abbondante alimento col loro latte e le loro carni a' popoli pastori; e nondimeno tutti gli osservatori parlano di questi popoli come stretti continuamente fra le angustie della miseria e della fame. Questa che pare una contraddizione, si concilia agevolmente: perchè gli uomini, prima che sorga la istituzione della proprietà, son tutti ugualmente miseri: quando s'introduce la proprietà, si divide la società in due classi, proprietarj e proletarj; e un popolo pastore si distinge dal selvaggio in questo principalmente, che nel primo sorge la istituzione della proprietà privata mobile, e nell' altro o manca affatto o è appena rudimentale il concetto della proprietà. I socialisti vorrebbero che tutti fossero proprietarj, e i comunisti che tutti fossero egualmente proprietarj; desiderio santissimo, quantunque non sieno santi i suoi apostoli. Finora il fatto universale è, che la civiltà comincia colla proprietà, e l'una e l'altra crescono e prosperano di concerto.

Fra' popoli pastori v' ha la doppia classe, i ricchi e i poveri: e questa distinzione è anzi molto più recisa che nelle società civili; perchè in queste la capacità

artigiana, artistica, letteraria, scientifica, è un capitale produttivo, spesso ancora più produttivo del capitale mobile e immobile, mentre in un popolo pastore chi non possiede armenti e greggi, è servo; vive alla discrezione del padrone.

La vita del pastore proprietario non è lauta: la vita di un Arabo errante, dice il Gibbon, è piena di pericoli e di miserie; e quantunque o colla rapina o collo scambio si procuri i prodotti della industria, il più modesto proprietario di una nazione civile vive molto più agiatamente di un superbo Emiro, possessore di 10,000 capi di bestiame. Il volgo de' Beduini, dice il Volney, vive in uno stato abituale di miseria e di carestia. La vantata frugalità degli Arabi non è punto una virtù di elezione, ma è una necessità imposta dalle circostanze in cui si trovano. Le tribù del deserto riconoscono, che la religione di Maometto non è fatta per loro: perchè, dicono gli Arabi, come faremmo noi le limosine senza ricchezze, come potremmo fare le abluzioni senz' acqua, e perchè ci si prescrive il digiuno del Ramadan, quando noi digiuniamo tutto l'anno? Certo non muojono di fame i possessori di armenti e greggi, perchè ad ogni estremità possono macellare una pecora o una vacca, ma son molto gelosi del loro bestiame, e ammazzano soltanto gl'inutili e non ne sono troppo larghi: la miseria e la fame fa le sue stragi fra' poveri. I Calmucchi, dice il Pallas, morivano di fame in seno alle fertili steppe del Volga; gli uomini delle infime classi erano in preda alla più squallida miseria; erano obbligati a servirsi di tutte

le specie di animali, di piante, di radici, che potessero fornire qualche alimento: cavalli sfiniti o feriti, bestie morte di malattie, erano per essi un vero regalo; essi giungevano a mangiare animali già mezzo putrefatti; ed era tale la disperazione de' più miserabili, che per ingannare la fame giunsero a mangiare lo sterco del bestiame. Il maggior numero di quelli che appartengono alle classi inferiori muojono di miseria, di fame e di ogni sorta di mali, e le prime vittime ne sono i fanciulli.

I Tartari maomettani, che abborrono in generale il commercio, praticano abitualmente quello degli schiavi; e quando non se ne possono procurare co' mezzi abituali della rapina, vendono talvolta le loro donne e i loro figli. Questo fatto, attestato dall' autore della storia genealogica de' Tartari, Aboul-Gazzi che era un Kan del Corasan, è confermato dallo Chardin. Essi giustificano l' uso della poligamia, e' dice, perchè è un mezzo per aver molti figli, che posson vender a danaro contante, o possono cambiare colle cose più necessarie alla vita. E quando non hanno di che nutrir questi fanciulli, stimano come un' opera di carità il farli morire sul nascere; e uccidono pure i malati che credono non potersi guarire, e pensano di liberarli in tal guisa da una moltitudine di mali. È quale argomento di miseria si può trovare più certo di questo?

La vita de' popoli pastori, benchè un po' meno che quella de' selvaggi, è tutta alla discrezione delle forze e de' fenomeni naturali: e il grado della civiltà delle nazioni si può misurare sulla quantità di forza natu-

rale conquistata e dominata dalla forza dell' uomo. E le forze naturali, potentissime, instancabili, inesauste, se infrenate dalle forze dell' uomo riescono eminentemente produttive, libere e sciolte riescono eminentemente distruttive; e dalle intemperie atmosferiche sono spesso i pastori precipitati nella più profonda miseria e nella più desolante carestia.

Nelle immense pianure della Tartaria e più ancora in quelle dell' Arabia scorrono talvolta molti mesi, senza che cada una goccia d' acqua dal cielo; e per l' alidore che ne seguita non si scorge più un filo d'erba sulla terra, e gli armenti e le greggi per mancanza di foraggi muojono a migliaja. E le nevi e le brinate precoci ne' monti e le tardive nelle pianure producono per diverse ragioni il medesimo effetto. Le piogge continue e copiose e lo struggersi delle nevi danno origine agli straripamenti e alle inondazioni, e il bestiame n' è molto spesso trascinato e annegato. Nelle contrade più civili non sono rare le inondazioni, nè son lievi i danni che arrecano, a malgrado delle dighe e degli argini e degli altri argomenti adoperati per contenere e infrenare le piene: si figuri quanto debbano riuscire frequenti e ruinose le acque irrompenti, che non incontrano ostacoli alla loro violenza. E dopo gli straripamenti nuocciono le acque per un'altra via, come stagnanti e corrotte, e quindi come fomite attuoso di mali gravissimi per gli uomini e gli animali.

Nel periodo pastorale le epidemie son rare e frequenti le epizoozie; e s'intende bene il perchè: gli uomini vivono sparsi e gli animali affollati. La mortalità

del bestiame è un male che si fa sentire molto più a lungo che un cattivo ricolto di frumento: Pallas e gli altri viaggiatori russi parlano delle epizoozie come di un accidente molto comune in Russia. E poichè il prodotto del bestiame è la sorgente quasi unica dell'alimento de' popoli pastori, è naturale che la perdita d'una parte restringa in proporzione la somma degli alimenti e dia origine alla miseria e alla fame. Il Tooke, parlando de' Calmucchi, dice che i fanciulli morivano in gran numero in conseguenza del cattivo nutrimento. D'inverno il popolo soffriva molto dal freddo e dalla fame; essi perdeano il terzo e ancor più de' loro montoni, a dispetto delle maggiori cure per conservarli; e quando dopo le nevi e le piogge sopraggiungevano le brinate tardive che agli animali impedivano di pascere, la mortalità diventava generale nelle greggi, e i poveri restavano in preda alla fame.

Il difetto de' mezzi di sussistenza provoca i costumi belligeri, e i costumi belligeri diminuiscono i mezzi di sussistenza. E i popoli pastori sono in istàto permanente di guerra, che si presenta sotto quattro forme differenti: o è una guerra interna fra tribù rivali, o è una scorreria sopra una contrada vicina, o è una invasione di passaggio, o è una invasione col disegno di stabilirsi; e in tutte il carattere dominante è la distruzione.

Le guerre più feroci son le guerre civili; ma più feroci delle guerre civili son quelle che si fanno fra loro le tribù de' popoli pastori. Quando una tribù riesce

a soprendere e vincere una tribù rivale, la stermina: brucia le capanne e i foraggi, s'impossessa delle greggi e degli armenti, fa schiave le donne e gli uomini da cui spera un profitto, e il resto uccide senza pietà. Dalle tribù vinta scampano alcuni, e si può immaginare che vita di stenti e di privazioni, di miseria e di fame lor resti. La tribù vittoriosa consuma in poco tempo i frutti della rapina, e sorpresa e assalita a sua volta da qualche altra tribù, sconta il male che ha fatto, e prova anch' essa la schiavitù, la miseria e la fame.

Le scorrerie non son certo una cagione di miseria; sono anzi un mezzo per procacciarsi colla forza quelle cose che non sanno guadagnarsi colla industria. Ma è ben naturale che le nazioni più o meno civili cerchino reprimere e punire que' masnadieri; e se le scorrerie sono accompagnate da atti di crudeltà e di barbarie, non sono più temperate e umane le spedizioni che le nazioni civili fanno contro i barbari. Di queste spedizioni si hanno esempj a centinaja, quando i barbari di là dal Reno e dal Danubio correano a predare sulle province romane, prima che i barbari un po' inciviliti non furono diventati più forti dell' impero scaduto e inflacchito: e le legioni romane che valicavano il Danubio e il Reno e li perseguitavano nelle loro selve, si mostravano più barbari di loro, e tutto distruggeano, e gli uomini e le donne, che sfuggivano al ferro e al fuoco, eran tratti in servitù, e i morti e gli schiavi si contavano spesso a centinaja di migliaja, e quelli che riuscivano a scampare negl'impenetrabili recessi delle

foreste e delle paludi, rimaneano a combattere con due nemici ancora più crudi, il freddo e la fame.

Allorchè per l'accrescimento della popolazione al di là de'mezzi di sussistenza si comincia a sentire quella penuria foriera della miseria e della fame, i popoli pastori si dispongono a sciamare: e le intere tribù di uomini e donne, di vecchi, giovani e fanciulli, abbandonano le loro sedi, menando seco una quantità di bestiame che basti alla sussistenza ne' primi momenti della migrazione. Queste invasioni si faceano in gran numero: i Teutoni e i Cimbri, battuti da Mario, giungeano a 500,000; e l'esercito di Gengis montava a più milioni. Neppure colla più ardita fantasia si può immaginare le abbominazioni e gli orrori, le uccisioni e gl'incendj, le distruzioni e le rovine, che hanno a soffrire le contrade che traversano. Non appena fu conosciuto il segreto della ricchezza e della debolezza de' Romani, dice il Gibbon, che nuovi sciami venuti dal settentrione invasero e devastarono e portarono il terrore sino alle porte di Roma. I Franchi, i Goti, gli Alemanni e altre tribù meno considerevoli comprese sotto queste denominazioni, si precipitarono a guisa di torrente sopra molte province, e gl' incendj e le rapine distrussero i ricolti dell' anno e i mezzi per apparecchiare quelli dell' anno seguente. Ad una lunga e generale carestia si aggiunse una epidemia, che per 15 anni spopolò le città e le campagne: e se è lecito argomentare da alcune perdite locali, si ha ragione di credere, che la metà della popolazione fu spenta da questi tre flagelli insiemi riuniti, la guerra, la peste e

la carestia. Le rapide devastazioni de' Franchi si estesero dal Reno alle falde de' Pirenei; nè furono da quei monti arrestati. La Spagna, che non avea mai temuto le irruzioni de'Germani, non potè loro resistere. Sotto il fiacco e codardo impero di Gallieno quella opulenta contrada fu il teatro delle più orribili devastazioni. Tarragona, florente capitale di vasta e pacifica provincia, fu saccheggiata e quasi distrutta, e fino a'tempi di Orosio, che scrivea nel V secolo, poche miserabili capanne, sparse fra le rovine di magnifiche città, rammentavano ancora il furore de' barbari. E quando nel desolato paese non trovarono i Franchi altro da saccheggiare, presero quante navi trovarono ne' porti di Spagna, e pigliarono l'abbrivo per la Mauritania, ove ripeterono le stesse scene di rapina e distruzione. Ancor più barbare e scellerate furono le opere de' Mongolli di Gengis nelle invasioni della Tartaria e della Cina: trucidavano senza pietà gli abitanti, smantellavano e spianavano le città, in modo che i loro cavalli poteano correre senza arrestarsi sul suolo ove furono. Questa fu la sorte toccata alle tre florenti e popolose capitali del Corasan, Maru, Nelsabur ed Herat, che furono compiutamente distrutte colla uccisione di più di 4,000,000 di abitanti. E parea che usassero misericordia alle città conquistate, quando ordinavano a tutti gli abitanti, che ne uscissero e si raccogliessero in qualche pianura vicina, dove eran divisi in tre gruppi. Il primo era formato da' soldati della guarnigione e dagli uomini atti alle armi; ed erano o arrollati fra'Mongolli, o messi a morte dalle bande che li circondava-

no: l'altro si componea di giovani e belle donne, di artefici di ogni grado, di ricchi e notevoli cittadini, e si spartivano fra' vincitori come schiavi: il terzo era costituito da quelli, la cui vita o morte era indifferente pe' vincitori, e a questi si permettea di rientrare in città già spogliata di tutto, e s'imponea loro un tributo pel favore concesso di respirare l'aria nativa.

Si comprende bene, che in queste invasioni devastatrici la miseria e la fame non toccano certo a' vincitori, ma a' vinti. Spesso però ne hanno a soffrire anche gl'invasori: perchè tutte quelle innumerevoli orde di barbari, quando han distrutto i prodotti e gli strumenti di produzione, debbono partecipare della miseria e della carestia di cui sono stati gli autori, se non lasciano le contrade devastate per correre a devastarne di nuove.

Le invasioni, che si fanno col disegno di porre stanza fissa in nuove contrade, non sogliono essere accompagnate dalle crudeltà e dalle devastazioni delle invasioni di passaggio; e due ne sono le ragioni principali; la prima è che i popoli pastori pel frequente contatto co' popoli civili hanno già cominciato a partecipare della loro civiltà; l'altra è che comprendono facilmente, esser del loro interesse che le ricchezze sieno risparmiate anzichè distrutte, e che gli uomini sieno conservati come produttori delle ricchezze. Il loro scopo non è quello di distruggere, ma quello di diventare i padroni delle cose e degli uomini.

## XIV.

### PERIODO AGRARIO.

Sarebbe un grave errore il credere, che i periodi sociali s' abbiano a succedere costantemente nell' ordine graduale di civiltà, e che al selvaggio debba seguire necessariamente il pastorale e al pastorale l' agrario: accade anzi non raramente, che dal selvaggio si salti all' agrario senza passare pel pastorale e dal pastorale all' artigiano senza passar per l' agrario. Questo però è certo che dal periodo pastorale si passa all' agrario, ma dall' agrario non si torna mai al pastorale: ed è un argomento che prova, essere il periodo agrario un grado di civiltà superiore a quello del periodo pastorale.

Incerte e confuse sono in Europa le tracce di questo passaggio dal pastorale al periodo agrario. Di notizie veramente non si hanno prima della fondazione delle città, e la fondazione delle città è argomento di una civiltà superiore; prima non si hanno che favole bugiarde e incerte tradizioni. Nelle contrade di civiltà greca e latina di qua dal Danubio e dal Reno i fatti storicamente accertati non giungono al periodo pastorale, e pertanto non v' ha modo di sapere, se e come sia avvenuto questo passaggio. Nelle regioni settentrionali di là dal Reno e dal Danubio è storia certa, che sieno state abitate da tribù di pastori nomadi, che spesso si facean guerra fra loro e si cacciavano gli uni gli altri di sede, e la storia stessa ci narra, come

le province romane indebolite furono invase e conquistate da queste genti barbare ma forti; e sappiamo pure dalla storia, come la ferocia de' vincitori fosse superata dalla civiltà de' vinti, e i popoli pastori, saltando il periodo agrario, giungessero d' un tratto all'artigiano. E le contrade di là dal Danubio e dal Reno, che ora sono a capo de' popoli più civili, erano piuttosto percorse che abitate da nomadi tribù di pastori; e in parte pel contatto co' popoli civili e in parte per le frequenti e strette relazioni co' conquistatori usciti dal loro seno, è molto probabile che abbian fatto il medesimo salto, e nel medesimo tempo si sieno introdotte e sviluppate di pari passo le arti e l' agricoltura. Il che non toglie, che in alcune remote e spopolate contrade di vaste regioni s' incontrino esempj di periodo agrario seguito al pastorale, e il Roscher crede di scorgerne alcuni nell' Ungheria e nella Russia meridionale. Ma nella Russia asiatica si scorge chiaro questo passaggio. Si sa che quella immensa contrada fu occupata un tempo dagli Sciti, che scorreano colle loro greggi dall' una e dall' altra sponda dell' Imao; erano un popolo pastore, cui successero i Tartari, nomadi anch' essi. Ora sul medesimo territorio si possono osservare quasi tutti i periodi sociali, il commerciale delle grandi città, l' artigiano delle mezzane, l' agrario negli sparsi villaggi, il pastorale nelle steppe. Si sa quanto i selvaggi sien tenaci delle loro consuetudini; i pastori non sono men tenaci delle loro, e vi restano attaccati, finchè la forza delle circostanze non porti la necessità del mutamento. Quando i po-

poli pastori son circondati da popoli civili e deboli, colle scorrerie e colle invasioni provveggono a' loro bisogni: ma, quando i popoli civili divengon forti, le invasioni sono respinte e le scorrerie punite; e finiscono quasi sempre col diventare una conquista della nazione vicina più civile e più forte. Di Tartari indipendenti resta appena qualche vestigio che accenna a sparire; tutti sono stati ingojati dalla Russia. Per qualche tempo seguita il sistema della pastorizia nomade; ma da una parte l'aumento incessante della popolazione non trovando più sfogo nella emigrazione in massa, diviene sempre più ristretto e insufficiente il territorio necessario per quel sistema, e dall'altra gli usi e i costumi della nazione civile dominante introducono a poco a poco le pratiche agrarie, prima forse lasciate a' servi, di poi abbracciate anche da' liberi.

Non è raro che dal selvaggio si passi direttamente al periodo agrario. Ora è la natura delle condizioni topografiche della contrada, come accade nella maggior parte delle isole che non hanno una grande estensione di territorio; dove o manca il bestiame, o manca la estensione e la varietà del territorio richiesto dalla pastorizia nomade; di che si può riscontrare un gran numero di esempj nelle isole piccole e mezzane del grande arcipelago indiano. Ora è la prossimità di un mare pescoso, che invita e avvezza il selvaggio più alla pesca che alla caccia, e l'abitua a una dimora fissa: e quando si prestino il clima e la terra, non tarda a volgere le sue cure alla coltivazione delle

piante, come si scorge in molti punti delle coste africane e americane. Ora è un uomo di genio che, nuovo Orfeo, dalla vita selvaggia e feroce trae gli uomini a' miti costumi e alle tranquille opere della vita rurale: e un grande benchè raro esempio ce n'offre la tradizione peruviana, che l' ultimo Inca narrava a Garcilasso della Vega, discendente per madre dagl' Inca e stimato come lo storico più autentico del Perù. È il Dio sole, che manda « dal cielo in terra un suo figlio e una sua figlia per istruire i popoli nella scienza di sua divinità, affinchè lo adorino, dando loro leggi e precetti per vivere da uomini ragionevoli in società, e insegnando loro a seminare le terre e coltivare le piante e pascer le greggi ». Ora sono i figli della civiltà, che co' benefizj, colle lusinghe, colle promesse e coll' esempio, raccolgono intorno a sè de' selvaggi dell' uno e dell' altro sesso, e gli addestrano e gl' indirizzano all' agricoltura e alle arti primitive: e il più famoso esempio lo abbiamo nelle società fondate da' Gesuiti nel Paraguay e da' frati cappuccini nel Brasile. Ne' punti più remoti e solitarj de' paesi poco civili le popolazioni non pare che abbian superato il periodo agrario, senza che si possa scorgere se succede al selvaggio o al pastorale: e io inclino a credere, che non poche delle province interne delle Indie inglesi si trovino in questa condizione.

## XV.

### CARATTERE ECONOMICO DEL PERIODO AGRARIO.

Il periodo agrario è qualificato dalla dimora stabile de'popoli, che è la conseguenza della coltivazione della terra; e un'altra conseguenza della coltivazione è la origine di un'altra specie di proprietà, la proprietà privata immobiliare, quella della terra. Ma l'agricoltura è in questo periodo primitiva e rozza; è ristretta a poche piante, e son quelle che vengon su quasi spontanee, e l'agricoltore non fa altro che moltiplicarle e impedire che le inutili ne piglino il posto. La pastorizia non manca, ma cessa in gran parte di esser nomade; un po' di bestiame si alleva sulle terre coltivate, e la maggior parte si lascia pascolare sulle terre che rimangono ancora incolte; e anche oggi nell'America e nell'Australia si parla di armenti e di greggi di 15 a 20 mila capi, e molto rari son quelli al di sotto di 4 a 5 mila; nè son rare le possessioni di 4 a 5 leghe quadrate di terra incolta abbandonata al pascolo.

Certamente nel periodo agrario è maggiore il grado di civiltà che nel pastorale; ma quello che succede al pastorale è sempre più civile di quello che succede al selvaggio. Ed è naturale, perchè i passi nella via dell'incivilimento son numerosi e svariati, e i pastori si trovano al passaggio meglio apparecchiati de'selvaggi, e la vita nomade li mette a contatto colle nazioni civili, e questo contatto abbrevia il cammino. Si può

anzi in certi casi incontrare un popolo pastore più civile di un popolo agricoltore: i Tartari erano senza dubbio più civili de' Taitiani.

Se il progresso economico si misura dalle conquiste dell' uomo sulla natura, il periodo agrario ne segna una, ed è la forza produttiva della terra costretta dall'arte a dar vita, non alle piante che più le convengono, ma a quelle che l' uomo stima meglio corrispondenti alla soddisfazione de' suoi bisogni. E se nelle regioni equatoriali per la vegetazione spontanea e quasi continua di piante utili è di minore importanza la coltivazione, essa riesce preziosissima nelle regioni temperate; perchè, se nella state non si provvede pel verno, si corre il rischio di non vedere la state novella: ed è questa senza dubbio la ragione principale, perchè la civiltà comincia presto e procede rapida nelle regioni temperate, e comincia tardi e procede lenta nelle calde.

Una rozza e nascente agricoltura restringe la coltivazione a poche piante, spesso a una o due; e tutto il prodotto è destinato quasi esclusivamente all'alimentazione dell' uomo. L' alimento vegetabile, aggiunto a' prodotti della pesca, della caccia e della pastorizia, rende meno incerta la sussistenza, e l' uomo fa un nuovo passo per sottrarsi alla balia della natura. Nelle calde regioni, ove crescono spontanei gli artocarpi, le muse, i palmizj, i cocchi, l'alimento è più svariato e meno incerto; ma in alcune contrade l'alimento si trova ridotto quasi ad una sola specie vegetabile,

com'era il frumentone nel Chilì e il riso in alcune province dell'India.

Le tende mobili de' pastori non tardano a diventare le capanne stabili de' coltivatori: sono più ampie, ma non perciò molto più comode. Son costrutte per lo più di terra battuta e di legno: si congiungono fra loro alcuni tronchi d'alberi, e si coprono di stuoje di vario fogliame, secondo la produzione del luogo. È raro che v'entri la pietra; e in questo caso è una specie di muro a secco, che non si eleva più di un metro dal suolo, essendo il resto della costruzione simile alle altre. Il suolo della capanna è fatto di erba e foglie secche coperte di stuoje. Ma quello che merita di esser notato è, che molte capanne, spesso oltre il centinajo, si trovano fra loro avvicinate e aggruppate; onde sorge un fatto nuovo, la costituzione del villaggio.

Le arti cominciano a fare un passo innanzi. La più grande e preziosa invenzione del genio umano è quella del fuoco, la invenzione di Prometeo, nota anco a' selvaggi. Ma, poichè il metodo di produzione col forte e rapido sfregamento di due legni è lento e faticoso, i Puris del Brasile soleano tenerlo continuamente acceso: e questo io credo sia stato il costume di molti popoli primitivi, e da questo è probabilmente derivata in Roma la istituzione delle Vestali, che serbavano perennemente vivo il fuoco sacro. L'altra importante invenzione è la pentola, che pare doversi riferire al periodo agrario: il pastore, che vive di latte e carne, non ne ha bisogno; sì il coltivatore che vive di

vegetabili che vogliono esser cotti nell' acqua. Prima che si fosse giunto a fabbricare una pentola, si usava riscaldar l' acqua in vasi di legno o di pietra, gittandovi dentro pietre infocate. Un' altra invenzione è lo scavamento de' pozzi. I quattro elementi degli antichi, la terra e l' aria, l' acqua e il fuoco, son tutti egualmente indispensabili alla vita: ma i due primi si trovan dappertutto, e i due ultimi si debbon procacciare; e quando un popolo ha la sua stanza lungi da' fonti, da' fiumi, da' laghi, non potrebbe vivere senza l' acqua de' pozzi che è il modo più semplice di procurarsene. Non mi pare che a questo periodo si possa riferire la lavorazione de' metalli, quantunque qualche resto paleontologico abbia fatto credere altrimenti.

Il difetto di strumenti metallici non permette un facile progresso nel lavoro delle arti: stoffe rozze e grossolane di lana o di fibre vegetabili, filate e tessute senza telajo; stuoje, panieri e corbe di varie forme; panche, piatti e altri arnesi di legno; zucche e conchiglie per serbare acqua; lenze e reti da pescare; pietre da stritolar grani; un tronco scavato per barchetta; archì, frecce e picche armate di schegge d'ossa appuntate; e in uno stadio più avanzato vasi e arnesi varj di terra cotta; ecco quasi tutta la suppellettile del periodo agrario; e quando vi s' incontrano strumenti, arnesi e utensili metallici, son venuti di fuori.

Nel periodo agrario prevale la *idolatria*, o più strettamente l' *antropolatria:* le divinità che si adorano, nascono come ogni altro mortale, vivono co' vizj e le

virtù, i difetti e i pregi, i sentimenti e le passioni degli uomini; sono immortali; le Dee si accoppiano cogli uomini, gl'Iddii colle donne, e ne nascono gli eroi e semidei, tuttochè bastardi. Il che non toglie che talvolta duri ancora in parte il *totemismo* e lo *sciamanismo.* Ma quello che v' ha di nuovo è, che si comincia a costruire una casa per la Divinità: sorgono gli altari e i templi, e cominciano i sacerdoti a ordinarsi in corpo, e si mostra un germe di sacerdozio. La religione diventa più umana; ma riman sempre carica di pregidizj e di superstizioni, che spingono talvolta agli atti più barbari e crudeli. Gli uomini grandi e soprattutto potenti sono facilmente divinizzati, senza che si guardi troppo pel sottile alla onestà della vita. I Romani dell' impero ebbero il loro divo Giulio e divo Augusto, come noi abbiamo il nostro S. Pietro e S. Paolo: e pare che bastasse appartenere alla famiglia imperiale per entrar nell' Eliso (1). Molte donne imperiali, dice il Thomas, « unirono sul trono lo scandalo a' piaceri; ma l' apoteosi riparava a tutto. La religione era meno severa de' costumi; era più facile creare una Dea che una donna onesta ». « Avendo il Papa Innocenzo IV, dice il Voltaire, spedito Frate Asselino a Batou-Kan, nipote di Gengis, quel Frate, non potendo esser presentato che a uno de'suoi Visiri, gli

(1) Dalla deificazione di Cesare dittatore a quella di Diocleziano se ne contano 53; fra le quali sono da notare quelle di Tiberio, di Claudio, di Commodo, di Faustina, di Agrippina e perfino quella di Antinoo. Garzetti. Della condizione di Roma, d' Italia e dell' impero romano sotto gl' imperatori. L. 1ª Cap. 2ª § 10.

disse ch'ei veniva da parte del vicario di Dio; e il ministro gli rispose: Questo vicario non sa che deve omaggio e tributi al figlio di Dio, il grande Batou-Kan, suo padrone »?

## XVI.

### GRADO DI PROGRESSO SOCIALE.

Nel periodo agrario non ancora si è svolto il gran fenomeno economico della divisione del lavoro. Ve n'ha una nella famiglia, ma non ve n'ha punto fra le famiglie: alcuni lavori senza dubbio sono assegnati agli uomini, altri alle donne; e poichè il numero de'bisogni è ristretto, poco svariati sono i lavori che debbono procacciare i mezzi per soddisfarli, e però bastano all'uopo i membri della famiglia. Da ciò segue, che lo scambio o manca affatto, o è raro, e ha luogo nella forma primitiva del baratto: e se in un periodo più avanzato si rendono un po'più frequenti gli scambj, a una merce comune si conferiscono le funzioni di moneta, che figura allora più come misura che come equivalente. Non c'è, nè può esservi moneta metallica; e se c'entra di fuori, si riceve più come gingillo che come moneta.

Poichè la coltivazione obbliga a una dimora fissa, si comincia a pigliare affetto per tutte le cose onde si è circondato sin dalla infanzia, a quelle segnatamente che sono il prodotto del proprio lavoro, e tanto sono più care, quanto più grandi sono state le difficoltà da

superare: così cominciano a sorgere le idee di casa, di luogo natio, di patria. La costituzione del villaggio che pone a continuo e immediato contatto qualche centinajo di famiglie, e le relazioni più o meno strette e frequenti di alcuni villaggi fra loro, lo stabilimento della proprietà privata della terra e la necessità di garentirne il possesso e i frutti, fanno sentire il bisogno della tutela dell' ordine e della disciplina: e l' indole de' coltivatori, che è d' ordinario più tranquilla e più docile, si presta più facilmente alla introduzione di consuetudini che tengon luogo di legge. Ma le cocomunicazioni fra que' villaggi sono piene di difficoltà e d' impedimenti, quando non sieno agevoli per natura; perchè appena si possono superare gli ostacoli opposti dalle acque con piccoli schifi, e non ancora si è trovata l'arte di tracciare e battere le strade. La ricchezza, l' ingegno e anche un po' la forza e l' astuzia, elevano alcuni al di sopra degli altri, e fra questi i più maturi di senno e di sperienza assumono come anziani una specie di magistratura; e fra essi il meglio dotato e il più popolare diventa capo del villaggio; e quando fra molti villaggi ne sorge uno più potente degli altri, il suo capo sovrasta a tutti gli altri e diventa una specie di monarca. E si forma così un embrione di Stato, e la tradizione si avvia per diventare storia.

## XVII.

### FREQUENZA DI PENURIA E CARESTIA

In contrade ove si sono già introdotte tutte le sorgenti di alimentazione, la caccia e la pesca, la pastorizia e l'agricoltura, e ove la terra assai spesso supera talmente i bisogni della popolazione che immensi spazj ne restano incolti, pare strano che la miseria fosse permanente e frequente la carestia: intanto tutte le relazioni de' Missionarj nelle *Lettere edificanti* assicurano, che gl' indigeni dell' America meridionale viveano nelle strettezze della miseria ed erano spesso decimati dalla fame. Le isole dell' America, sì feconde in apparenza, non produceano più di quanto era strettamente necessario alla popolazione; e quando vi giungea un piccol numero di Spagnuoli, vi portavan tosto la penuria. Il florido impero del Messico non era meglio provveduto, tanto che il Cortez si trovò imbarazzato per trovare il modo di nutrire il suo piccolo esercito. Le stesse missioni del Paraguay, dice il Malthus, benchè prudentemente amministrate da' Gesuiti e spesso decimate dalle epidemie, ebbero non raramente a soffrir la penuria degli alimenti: si cita la Missione di S. Michele, ove il numero degl' indigenti si era talmente accresciuto, che le terre poste a coltura non produceano la metà de' grani necessarj al mantenimento della Missione. Alcune Missioni si trovavano ridotte alla più estrema miseria, e sarebbero certamente morte di fame, se non fossero state

soccorse dalle Missioni vicine. A Otahiti, che pure è un' isola fertilissima, i Missionarj osservarono, che in una certa stagione dell' anno, quando non vi sono più frutti, la penuria si fa sentire generalmente. A Oheitaboo, una delle Marchesi, questa penuria giungeva sino alla fame. A Tongataboo, la più importante delle isole degli Amici, cercano spesso nelle isole vicine quegli alimenti che non trovano nella loro. Nelle isole Sandwich, soggette a luoghi alidori, si veggono spesso mancare le ignami e i majali, e i viaggiatori che le visitano son ricevuti con una certa freddezza, perchè si teme che una consumazione straordinaria di alimenti non abbia a far loro mancare il necessario. Quando sono così scarsi i prodotti che bastano appena alla consumazione ordinaria, è naturale che la miseria diventi carestia, non appena intervenga un accidente, che o faccia scemare la produzione o aumenti la consumazione: e questi accidenti son molto più frequenti e numerosi che non si pensa.

E vengono in prima fila i cattivi vicini. Quando nel periodo agrario non s'incontra la società in una posizione isolata naturalmente, come nelle isole, essa si trova spesso accanto a società pastorali: e poichè i pastori hanno le abitudini della rapina e della guerra, e i coltivatori hanno costumi più miti e tranquilli, accade assai spesso che i coltivatori sieno assaliti da'pastori, e i loro beni rubati e devastati, ed essi stessi o uccisi o fatti schiavi. S'immagini, quale debba essere la disperazione di un popolo, che da un giorno all' al-

tro si vede spogliato di tutto: non gli resta che morir di fame.

Nel periodo agrario, mancando una forza pubblica grande, ordinata e concentrata, non è possibile la formazione di grandi Stati, che si temano e rispettino a vicenda, in guisa che da questo scambievole timore e rispetto nasca la pace e la tranquillità. Mungo-Park ci presenta l'Africa occidentale divisa in un gran numero di piccoli Stati, indipendenti quasi tutti, e tutti gelosi gli uni degli altri; onde i più futili pretesti e le più leggiere offese forniscono le occasioni di guerre: e ora si fanno una guerra aperta e dichiarata che chiamano *Killi*, e più spesso una guerra di furti e di rapine che dicono *Tegria*. E quest' ultima specie di guerra si fa d' ordinario poco tempo dopo il ricolto, quando è più copiosa la materia del bottino: e una invasione provoca l'altra, e la pratica delle rappresaglie diventa un sistema. Nelle regioni occidentali e meridionali dell'Abissinia e nelle contrade vicine la guerra, dice il Bruce, da quattro secoli non ha cessato di gettar quelle genti sventurate nella desolazione: la quale diventava ancora più spaventevole per la stupida e pazza ferocia de' vincitori. « Il paese di Deguessa fu interamente devastato: uomini, donne, fanciulli, tutto fu sterminato senza distinzione di sesso nè di età: le case furono adeguate al suolo; e tutta la contrada parea come se fosse stata devastata da un diluvio. E quelli che si credeano fortunati per essersi sottratti alla lancia de' nemici, si accorsero ben presto che la

sorte de' vivi era peggiore di quella de' morti, che la loro vita non era più che l'agonia della fame. Giunto a Garigana, trovò il Bruce il suolo coperto dalle ossa insepolte di questi infelici, che l'anno innanzi eran morti di fame, e dovette accamparsi in mezzo a que'lugubri avanzi che erano sparsi dappertutto. E il medesimo aspetto di Garigana offriva Teowa, spogliata e distrutta dagli Arabi Daveina. Bastano soltanto queste guerre frequenti e feroci a spiegare, perchè in una vasta estensione di terre fertilissime la penuria è costante e la carestia frequente e severa.

Oltre a' danni della guerra, un alidore prolungato, una stagione eccessivamente piovosa, le inondazioni, gli uragani, i cicloni, la grandine, le brinate tardive, gl'insetti e altri simili accidenti, distruggono non raramente una gran parte del ricolto e producono carestia e fame: e poichè non è raro che l'uno o l'altro di questi accidenti si verifichi, la miseria abituale si muta spesso in carestia. Mungo-Park trovava in Africa frequenti le annate di carestia, e le considera come la cagione principale della vendita degli schiavi. Gli Agovi, popolo numeroso dell'Abissinia, vivono in uno Stato incredibile di miseria e di stenti, e il Bruce vide un gran numero di donne appassite e bruciate dal sole, che serbavano appena le tracce del viso umano, e che con uno o due fanciulli sul dorso erravano pe' campi sotto un sole scottante in cerca di semi di canne di cui faceano una specie di pane. A Dixan, città finitima dell'Abissinia, non si conosce altro commercio che quello della vendita di fanciulli: ogni anno

se n' esportano 500 per l' Arabia, e il Bruce assicura che in tempo di carestia si giunge a 2000. Sulle sponde della Gambia, dice il Malthus, in tre anni di continua carestia molte persone caddero nella schiavitù; molti uomini liberi si offrivano al Dr. Lindley, e lo supplicavano di aggiungerli alla catena degli schiavi per esser nutriti. Durante il tempo che Mungo-Park soggiornò in Mandiug, fu testimonio della spaventosa miseria di quel popolo: ogni sera cinque o sei donne venivano alla casa del Mansa a prendervi una razione di frumento. Vedete quel fanciullo, disse il Mansa al viaggiatore, mostrandogli un ragazzo di cinque anni: sua madre me l'ha venduto per 40 giorni di alimento per lei e la sua famiglia: alla stessa condizione ne ho comperato un altro. Al villaggio di Sufita il Park si sentì dichiarare un giorno, che non gli si potea più fornire alcun articolo di sussistenza, perchè nel paese regnava la carestia: e gli fu detto, che prima dell' ultimo ricolto gli abitanti di Kullo erano rimasti per 29 giorni senza frumento, e per tutto quel tempo si nutrirono della polvere gialla che si trova ne' baccelli del nitta, specie di mimosa, e de' semi di bambù, che macinati e bene apparecchiati rassomigliano alquanto al riso.

## XVIII.

### PERIODO ARTIGIANO — SUO CARATTERE ECONOMICO E SUOI EFFETTI.

Nel periodo artigiano si sviluppa un nuovo fenomeno, di cui si scorge appena qualche traccia ne' pe-

riodi precedenti, la divisione del lavoro; la quale produce due importanti conseguenze, l'aumento della quantità e il perfezionamento della qualità de'prodotti. Così sorgono e si moltiplicano le arti e le industrie, e piglia il suo posto nella società una nuova classe, quella degli artigiani e degl'industriosi, che si stacca dagli agricoltori, e vive una vita distinta, e si dedica a speciali occupazioni: e quando fra gli artigiani e gl'industriosi i più abili e capaci e più preveggenti e massaj producono più di quanto consumano, e risparmiano e pongono a profitto l'eccesso di prodotto, si vede rapidamente crescere il capitale mobile.

Natura e indole della popolazione agricola è di spandersi in piccole borgate; la classe artigiana e industriosa tende a raccogliersi in centri popolosi. Da ciò nasce una certa separazione degli artigiani dagli agricoltori: e poichè quelli attendono da questi tutte le materie alimentari e la maggior parte delle materie prime, e questi aspettano da quelli i prodotti dell'arte e della industria, sorge la necessità di frequenti relazioni di scambio; e questa necessità mena a due conseguenze, la costruzione di vie di comunicazione e il perfezionamento degli strumenti di scambio. S'introduce il lavoro de' metalli, segnatamente del rame e del ferro; e prima il rame, e poi l'argento, e da ultimo l' oro, sono accettati come merce universale, equivalente e misura di tutti i valori.

La proprietà dimanda la sicurezza, e la sicurezza la forza pubblica; e però, creata una volta la proprietà in tutte le sue forme e cresciuta successivamente la

somma delle ricchezze, è naturale che alcuni membri della società fossero destinati a rappresentare la forza pubblica: i quali, ordinati sotto il comando di un capo, oltre alla tutela della pubblica sicurezza, attendeano ancor più alla tutela degl'interessi del capo, che pertanto acquistava forza e autorità, e concentrava in sè i diritti e le prerogative della sovranità, e costituiva così uno Stato monarchico più o meno assoluto.

La moltiplicazione delle ricchezze e l'accrescimento delle proprietà creava nuovi e più vivaci interessi, e dagl'interessi sorgeano pretensioni e diritti novelli, e i diritti e le pretensioni menavano a questioni e controversie spesso complicate e difficili; e il semplice e rozzo buon senso degli anziani non bastava a risolverle, nè poteva abbandonarsene la soluzione all'arbitrio e al capriccio del sovrano. E così nasceva il bisogno di una nuova istituzione, di un ordine di persone che per la maturità del senno, per la pratica degli affari, per la conoscenza degli usi e delle consuetudini, fossero in grado di definire e giudicare le controversie sorte fra' privati e pronunziare i loro giudizj, la cui esecuzione era affidata alla pubblica forza.

I servizj pubblici diventano stabili e permanenti, e ne' cittadini, che sono investiti di pubblici uffizj, si dimandano istruzione, attitudini e pratiche speciali per bene adempierli, e il loro esercizio ne occupa tutto il tempo e tutta la vita. È un lavoro che si fa per lo Stato, e lo Stato, che rappresenta tutti i cittadini, ha

il dovere di compensarlo; e così comincia a ordinarsi un sistema d'imposte e tributi, prima in natura, poscia in moneta, e si costituisce il tesoro pubblico, che va sempre più ingrossando in ragione che cresce la ricchezza e la civiltà della nazione.

L'accrescimento della ricchezza aumenta la popolazione, non tanto perchè aumenta il numero de' nati, quanto perchè restringe il numero de' morti; onde segue il prolungamento della durata media della vita dell' uomo.

La produzione agraria va successivamente crescendo, si perchè oltre agli agricoltori dee fornire gli alimenti anche agli artigiani, e si perchè alle arti dee apprestare la maggior parte delle materie prime. E l'agricoltura, prima del tutto estensiva, comincia a diventare un pò intensiva nelle vicinanze de' centri popolosi: il che produce due effetti, una maggior varietà ne' prodotti agrarj e una maggior perizia nell'arte di coltivare la terra.

L' industria artigiana si distingue dall' agraria, principalmente perchè questa non può avere quella estensione di cui l' altra è capace. Se da un anno all' altro si raddoppiasse la popolazione di un paese, forse si potrebbe senza grandi difficoltà raddoppiare la produzione delle abitazioni e delle vestimenta, ma sarebbe impossibile il raddoppiare la quantità delle derrate alimentari. D' altra parte la produzione artigiana non è, come l' agraria, soggetta a que' tristi accidenti che spesso ne scemano e talvolta ne annullano il prodotto: un tessitore, che conosce il capi-

tale e il lavoro di cui può disporre, sa pure la quantità di tessuto che può ottenere; ma un coltivatore, che ha già versato nella sua terra il capitale e il lavoro richiesto da un buon ricolto, finchè non ha riposto il grano nel granajo, non può sapere qual sarà il prodotto del suo capitale e del suo lavoro. Da ciò segue che nel periodo artigiano raramente si patisce difetto di vestito e di dimora, ma è sempre precaria la provigione dell' alimento.

Alla tradizione segue la storia, prima per mezzo de'simboli e de' geroglifici, poi per mezzo delle lettere e della scrittura: e quando un popolo è venuto in possesso di questo maraviglioso strumento di conservazione inlellettuale, diventa rapido e sicuro il progresso nella istruzione e nella civiltà. Si cominciano a studiare i fenomeni naturali, quelli soprattutto che sono più strettamente legati co' maggiori danni e co' vantaggi maggiori dell' uomo; si studiano e si perfezionano i metodi e i processi della produzione agraria e artigiana; le lettere si diffondono e s' ingentiliscono, e cominciano a spuntare i primi rudimenti delle scienze.

Ma, trovata la scrittura, ingentilite le lettere, spuntate le scienze, perfezionate le arti, stabilita una pubblica amministrazione, ne seguita una lunga serie di occupazioni diverse, che dimandano attitudini e capacità, ingegno e istruzione differenti: e il vario grado di difficoltà e d' importanza del servigio prestato esige una misura differente nella rimunerazione. E quando a questo si aggiunga l' indole diversa dei

produttori e de' consumatori, i neghittosi e gli operosi, i prodighi e gli avari, i dissipatori e i massaj, si comprende facilmente, come debba crescere il numero delle differenze sociali, che danno origine a' diversi ceti e ordini di cittadini: ma il fatto che più merita di esser notato è la origine di un nuovo ceto, il ceto medio, che a' tempi prossimi a noi ha trasformato dalle fondamenta tutto l'ordinamento sociale.

Nel periodo artigiano si sviluppa il commercio interno, e comincia a introdursi l'esterno, che riesce in massima parte passivo, vale a dire che è fatto più dagli stranieri che da' nazionali.

La formazione del capitale e la rimunerazione del lavoro intellettuale danno origine ad una nuova classe sociale, quella de' letterati e degli scienziati. Tutte le scienze hanno uno scopo comune, la ricerca del vero: e poichè la idolatria e l'antropolatria son fondate sopra una base essenzialmente falsa, è naturale che la scienza, al senso comune sostituendo il senso retto, cominci a scalzare quelle goffe e grossolane credenze. Ma la scienza in questo periodo è il retaggio di pochi eletti, che colla severità della critica e col lume della ragione scoprono e rigettano gli errori e i pregiudizj, e si creano un nuovo Dio, uno, assoluto, eterno, infinito; e se lo chiamano Giove, è un Giove nuovo, principio di ogni cosa e compenetrato con tutte le cose: *ab Iove principium, Iovis omnia plena*. Ma la infinita moltitudine del volgo rimane nella ignoranza e nell'errore, e continua nell'adorazione del Giove che nasce di Saturno, che scaccia il padre dal trono, che

combatte e fulmina i Titani, che sposa una Dea in Giunone, che scende in terra e con varj artifizj corrompe le belle fanciulle, e rapisce un nobile fanciullo per farsene un coppiere. In mezzo alla idolatria generale del volgo sorge una religione filosofica, che rimane ad uso esclusivo de' filosofi. Intanto gli altari e i templi si moltiplicano, e i sacerdoti si ordinano e si costituiscono in casta con una gerarchia più o meno disciplinata. Sorge quindi un sacerdozio, un clero, che dominando una moltitudine ignorante e superstiziosa diventa un elemento importante di forza politica: e quando il capo dello Stato è anche capo del sacerdozio, riesce onnipotente; ma se il capo del sacerdozio è indipendente, diventa spesso un rivale pericoloso pel capo dello Stato.

## XIX.

### LA MISERIA E LA CARESTIA NEL PERIODO ARTIGIANO.

Nel periodo agrario e soprattutto nel pastorale e nel selvaggio, quantunque abbiano una durata di secoli, non si scorgono grandi ed essenziali differenze ne' diversi stadj del medesimo periodo: questi stadj nel periodo artigiano sono talmente numerosi e diversi, che mal si vedrebbero compresi nella medesima categoria popoli che escono appena del periodo agrario e popoli che son prossimi a entrare nel commerciale. E questi stadj differenti sono misurati dall' accrescimento della popolazione, dal grado di svi-

luppamento delle vie di comunicazione, dalla moltiplicazione e dal miglioramento delle arti e delle industrie, dall'agricoltura che da estensiva comincia a diventare intensiva, dalla frequenza degli scambj e del commercio interno, dall'ordine nella distribuzione de' pubblici servizj, dal grado di sviluppamento e di diffusione delle lettere e delle scienze, in breve dalla somma delle forze economiche, intellettuali, e morali della popolazione. Gl' imperi del Messico e del Perù al tempo della conquista di Cortez e di Pizzarro sono esempj del più basso stadio nel periodo artigiano; l' India e la Cina di qualche secolo fa gli esempj del più alto; e ne' paesi più civili che han raggiunto il più alto grado nel periodo commerciale non mancano contrade, che non pajono ancora uscite dall' artigiano.

In questo periodo non si può dir generale la miseria nelle condizioni ordinarie, ma regna una gran differenza ne' varj stati e ne' diversi ceti della società. E poichè d' ordinario il governo suol' essere autocratico o aristocratico, spesso appoggiato e afforzato da un clero numeroso e potente, nella maggior parte della popolazione domina la ignoranza e la miseria. La popolazione relativa alla estensione e alla feracità del territorio è nel maggior numero de' casi piuttosto bassa che alta, e l'agricoltura è più estensiva che intensiva: ma la condizione degli agricoltori è infelicissima; perchè la proprietà della terra appartiene quasi per intero al principe, a' signori e al clero. Le arti e le industrie, benchè staccate dall' agricoltura e viventi

di vita propria, non ancora han preso un grande svolgimento da potere attirare una parte notevole della popolazione, che rimane per la maggior parte assorbita dall'agricoltura, che costituisce la sorgente principalissima della produzione. Imperocchè delle industrie estrattive dà molto poco la pesca e quasi nulla la caccia; e quando pure abbondino le miniere, si cava assai poco; la produzione artigiana è scarsa, e poco vivace il commercio interno, e l'esterno o manca affatto o è scarso e quasi interamente passivo. Da ciò nasce che quasi tutto il peso de' tributi cade sulla terra, e l'agricoltore ne rimane aggravato e oppresso, e la sua miseria diventa perpetua e irreparabile.

È un principio economico che la produzione e la consumazione si limitano scambievolmente. Il principio è vero, ma bisogna saperlo intendere, e per intenderlo bene bisogna porre qualche limite allo stesso principio. Senza dubbio una produzione eccessiva rispetto alla consumazione di un prodotto aumenta la offerta e fa calare il prezzo; il basso prezzo scema la rimunerazione, e il capitale e il lavoro pigliano un altro indirizzo che dia loro un più giusto compenso. Una minor quantità di capitale e lavoro riduce la produzione, la offerta scema, e i prezzi montano. Così la consumazione ha limitato e regolato la produzione, la quale a sua volta limita e regola la consumazione; perchè, se per una causa qualunque diminuisce la quantità normale di un prodotto, per la scemata offerta si elevano i prezzi e diminuisce la

consumazione; e se per la diminuzione delle spese di produzione cresce la quantità del prodotto e ne scema al tempo stesso il prezzo, l'acquisto diventa accessibile a un maggior numero di borse, e la consumazione aumenta.

Questo principio sarebbe quasi assoluto nella sua applicazione, se non fosse dominato da un altro principio, quello del risparmio. Che altro vuol dire la legge del progresso economico delle nazioni se non un eccesso della produzione sulla consumazione, un valore risparmiato e capitalizzato, una produzione annua sempre crescente, in guisa che, pur consentendo una consumazione maggiore, le riman sempre superiore? E per questa ragione che le nazioni più ricche son quelle che consumano molto, perchè producono moltissimo.

Ma il principio del risparmio non si applica colla stessa facilità e prosperità a tutte le specie d'industria; e là meglio attecchisce e prospera, dove il capitale si muove più liberamente, dove i prodotti son più resistenti e durevoli, dove la produzione è meno soggetta agli accidenti impreveduti e quindi il produttore è meglio in grado di misurare la produzione sulla consumazione. Perciò vediamo, che i capitali pigliano più facilmente la via del commercio e della industria che quella dell' agricoltura: la quale nelle condizioni ordinarie produce presso a poco quanto si consuma; ma, poichè la produzione agraria dipende in gran parte dall' influsso variabile delle stagioni, la quantità delle derrate alimentari soverchia

talvolta e talvolta difetta. Quando ce n'ha di troppo, tanto meglio, nessuno si lamenta; ma, se il ricolto vien meno, la miseria si risente e non tarda a seguire la fame. Nè può farvi riparo l'agricoltore, perchè non gli è dato di sostituire un nuovo ricolto al fallito; nè si può fare assegnamento sulla previdenza del governo, perchè è dimostrato dalla costante sperienza, che i pubblici granaj son riusciti sempre insufficienti, perchè i meglio provveduti bastano appena ad alimentare per qualche settimana la popolazione. È dunque ben naturale, che ogni accidente, che valga a menomare la quantità del ricolto, aggravi la miseria, quando non giunga a produrre una vera carestia.

La miseria degli agricoltori è talvolta aggravata da' soprusi e dalle rapine degli avidi uffiziali di un governo dispotico. Questo è il caso del governo ottomano, dove tutti gli uffizj passano per gl'intrighi del serraglio, e posti all'incanto toccano al maggiore offerente. Il Pascià, come rappresentante del Sultano, riunisce in sè tutti i poteri civili e militari, e dispone di tutto a suo arbitrio: e incerto com'è del futuro, fa scontare alla provincia al cento per uno il prezzo pagato, e ne tira nel più breve tempo la somma che può maggiore di ricchezza, senza punto preoccuparsi che l'esaurimento del capitale farà scemare la produzione futura. I Pascià, dice l'Eton, nella loro rapacità sono superati soltanto da' loro uffiziali, e questi restano anch'essi inferiori a' loro agenti.

Il *miri*, che è la imposta prediale pagata al Sulta-

no, dice il Volney, non è grave in sè; ma gli uffiziali del governo turco han saputo trovare il modo di renderla ruinosa. In Siria essi dispongono della massima parte delle terre; e quando le concedono a' coltivatori, impongono le condizioni più onerose; esigono la metà e talora anche i due terzi del ricolto: e fatto il ricolto, sotto varj pretesti pretendono più ancora, e avendo in mano la forza, prendono quel che vogliono. Se per caso il ricolto vien meno, non lasciano di esigere la stessa somma fissata, e per pagarsi mettono in vendita quanto possiede il coltivatore. A questi mezzi di oppressione permanente si aggiungono estorsioni di altro genere: ora è un intero villaggio che si mette a contribuzione sotto il pretesto di una offesa immaginaria; ora è un donativo esatto per l'arrivo di un nuovo governatore; ora è il foraggio che occorre a' cavalli; e spesso si moltiplicano le commissioni, affinchè i soldati spediti cogli ordini vivano a spese del povero coltivatore. E se, spogliati di tutto, abbandonano disperati la terra e vanno a ingrossare le file de' proletarj nelle città, la loro parte di tassa sarà pagata da quelli che restano, perchè il *miri* non può soffrir tara. Un misero tugurio per ricovero, pochi cenci per coprire la nudità delle membra, un pò di pane d'orzo, delle cipolle, delle lenticchie e talvolta delle ghiande per alimento, e l'acqua per bevanda, ecco tutta la ricchezza del contadino turco. E quando il ricolto è scarso, quelli che posseggono grani sono obbligati a venderli per provvederne le città, e il prezzo è fissato d'autorità: quando

Costantinopoli manca di viveri, forse dieci province sono affamate per mantenervi l'abbondanza; e durante la carestia del 1784, a Damasco si pagava il pane a sei danari la libbra, quando ne' villaggi si moriva di fame. Nè sono oggi migliori le condizioni de' contadini: la miseria è perenne e generale nelle province, e ad ogni più lieve scarsezza del ricolto seguono aspre e severe carestie; ed è ancor fresca la memoria dell' ultima carestia nell' Armenia, dove i contadini morivano di fame a migliaja.

Io credo che tutte le nazioni del mondo antico, anche le più civili, non superarono il periodo artigiano: gli stessi Fenicj e Cartaginesi, i più arditi navigatori dell' antichità, più che un vero commercio internazionale, faceano viaggi di scoperte e fondavano colonie, come negli ultimi secoli gli Spagnuoli, i Portoghesi, gli Olandesi, gl' Inglesi. I popoli antichi, anzi che merci, si scambiavano colpi di spada e di lancia: un vero commercio internazionale non v' era. In Roma il commercio era stimato un mestiero turpe e illiberale, e la legge Claudia ne facea divieto a' Senatori. Il che potrebbe far credere, che agli altri cittadini fosse permesso, e che realmente fosse dagli altri ordini esercitato. Io non oso affermare, che non ve ne fosse traccia: ma è certo che i Senatori lo sdegnavano come indecoroso; che i cavalieri trovavano una larga sorgente di ricchezza nelle province, ove accorreano per la riscossione de' tributi; che a' plebei, quando pur ne avessero la voglia e la capacità, mancava il capitale per esercitarlo; e in fine che le derrate alimentari

si portavano in Roma, non come merci scambiate, ma come tributi pagati; che v'era una compagnia officiale, il collegio de' navicularj, ordinata espressamente pel trasporto. Ne'migliori tempi della repubblica non pare che sieno state nè dure nè frequenti le carestie, o perchè l' agricoltura era pregiata e i migliori cittadini se ne dilettavano, o perchè la popolazione era frugale e massaja; ma negli ultimi anni della repubblica e nel corso e nella decadenza dell' impero le campagne e le città eran continuamente tormentate dalla miseria e frequentemente desolate dalla carestia.

La sussistenza della popolazione è assicurata dall'agricoltura. Per molti secoli non si udirono in Roma lamenti di scarsa popolazione, e furon secoli di guerre continue e micidiali con tutti gli altri popoli d' Italia: sul finir della repubblica e nel corso dell' impero, quando già Roma dominava su quasi tutto il mondo conosciuto, si era talmente preoccupati della scemata popolazione, che lo Stato promulgava leggi per eccitare alla moltiplicazione de' cittadini. E' parrebbe che 60 e più anni di guerre civili, straniere e anche servili dovessero bastare a spiegarci lo spopolamento dell'Italia; ma 25 anni di guerre civili e straniere non meno scelerate e micidiali lasciarono la Francia alla conchiusione della pace più popolata che non fosse al principio della guerra: la qual cosa ci obbliga a cercare una ragione più sufficiente; e questa ragione è lo stato dell' agricoltura, che in Italia fu negletta e in Francia migliorata. Prima tutti i popoli d' Italia eran dediti all'agricoltura, e i Romani spesso cercavano i consoli

e i dittatori fra gli aratri: la copia de' prodotti alimentari potea quindi fornir la sussistenza a una grande popolazione. L'agricoltura andò successivamente scadendo, perchè le guerre, le conquiste e le confiscazioni trasformarono la piccola nella grande proprietà, perchè le terre non furono più coltivate colla diligenza del proprietario ma colla negligenza dello schiavo, perchè mancava la sicurezza della proprietà, esposta alle depredazioni de' masnadieri e alle concussioni de' pubblicani (1). Così le campagne perdeano la loro popolazione, e crescea mostruosamente la plebe sfaccendata e faziosa della grande città, che attendea nell'ozio pane e spettacoli. Tutta la popolazione di Roma, compresi gli stranieri e gli schiavi, secondo i calcoli più moderati giungeva a tre milioni, la popolazione attuale di Londra; e poichè la produzione alimentare

(1) Senza parlare de' fondatori di Roma, già nel V secolo i Romani spedirono un esercito nell' Umbria contro masnadieri, di cui 2,000 riparati in una caverna furono soffocati dal fumo e arsi dalle fiamme; L. Postumio ne fece morire 7,000 in Puglia nel secolo seguente; Settimio Severo ebbe a stentare due anni per aver nelle mani il famoso Bulla. Dopo le guerre civili non eran sicuri neppure i dintorni di Roma, e molti editti del codice teodosiano accennano agli scorritori di campagna, fra' quali si distingueano, come sempre, i pastori. E fin dove fossero giunte le concussioni e le rapine de' pubblicani, si può rilevare dallo stesso codice teodosiano, ove si legge, « che le città, per le violenze degli esattori spogliate de' loro ordini, più non hanno curiali; e i possessori atterriti dal potere di costoro, abbandonano i proprj beni, perchè più della perdita delle fortune paventano la dura prigionia e gli aspri tormenti, con cui li travaglia la insaziabile avidità dell' inumano esattore sostenuto dalla forza militare ».

italiana non bastava, dalla Sicilia e dall'Africa vi giungeva il frumento, trasportato dal collegio de'navicularj. Grande era dunque la miseria nelle campagne e nelle città, e le carestie frequenti e disastrose: bastava il ritardo nel trasporto per affamar la città; Caligola, dice il Muratori, per aver la gloria di cavalcar sul mare, congiunse con un ponte di barche Baja a Pozzuoli, e lo traversò a cavallo col suo seguito; e il gran numero delle navi impiegate fece venir meno il trasporto de' grani, e questo bastò perchè a Roma ne seguisse la carestia.

I Romani furon molto diligenti nella costruzione delle vie; ma erano strategiche più che commerciali: il commercio senza dubbio ne profittava, ma la imperfezione de' mezzi di trasporto rendea lente e tarde le comunicazioni fra le diverse contrade. Onde spesso accadea, che in una provincia si nuotasse nell'abbondanza, quando in un'altra si pativa la fame. Nella carestia del 388 racconta S. Ambrogio, che mentre Roma era afflitta dalla fame accennata da Simmaco, nella Gallia, nella Pannonia, nella Rezia e nella Liguria si godea felice abbondanza di viveri.

Quantunque in generale gli storici antichi di carestie registrino quelle soltanto che lasciano un gran vuoto nella popolazione, pure non poche se ne leggono, e tutte fierissime. E poichè alla carestia si congiungono spesso due altri flagelli non meno atroci, la guerra e la peste, incalcolabili riescono le perdite della popolazione; e al Gibbon non sembra esagerata la proposizione, che l'impero d'oriente e d'occidente

sòtto Giustiniano per questi tre flagelli della peste, della guerra e della carestia abbia perduto più di 100 milioni di uomini. Nella Gallia, dice il Levasseur, l'eccesso de' mali produsse una di quelle sollevazioni, che non hanno altra causa che la miseria, altro fine che la vendetta, e che s' incontrano nelle più triste epoche della storia. I contadini abbandonavano i loro campi, e sotto il nome di Bagaudi raccolti in bande numerose devastavano le messi, saccheggiavano i villaggi, e assaltavano anche le città. Anche nel XIV secolo nel maggior numero delle città una parte della popolazione era morta di ferro, di malattie e di miseria, e un' altra parte, non potendo nè lavorare nè vivere in Francia, era andata a portare la sua industria in contrade più tranquille. Molti artigiani, rovinati dalle devastazioni, s'eran fatti devastatori anch' essi, e viveano nelle foreste da masnadieri. E per farsi una idea della profonda miseria in cui era caduta a quel tempo la Francia, basta soltanto guardare al gran numero di editti, che nel corso de'secoli XIV e XV furono pubblicati sulle reclamazioni delle città, che dimandavano la riduzione delle imposte su'fuochi in ragione della diminuita popolazione; e poichè in Parigi e nelle province molte case erano abbandonate, fu ordinato nel 1443 di venderle per pagarne col prezzo le imposte. In questi periodi di miseria generale ed estrema, se non si parla di carestia, è perchè la carestia è permanente.

Nelle Indie il pregiudizio religioso, che la procreazione di un figlio riscatta i peccati degli ascendenti e

de' discendenti e libera dall' inferno, moltiplica i matrimonj e aumenta la popolazione al di sopra de'mezzi di sussistenza; onde segue una grande miseria, che si fa sentire più aspramente nelle classi inferiori, che sono obbligate a contentarsi di una quantità di alimento, che, se le mantiene in vita, non ne ripara interamente le forze. In queste condizioni uno scarso ricolto è fortemente sentito; e perchè manca il modo di ripararvi col commercio, l' India si è sempre trovata esposta alle più fiere carestie. Una parte de' precetti di Manù risguarda le carestie; e giustifica Ajigarta, che per fame avea divisato di vendere il figlio per comperarne bestiame; Vamadeva e Visvamitra che nella stretta della fame pensavano di mangiar carne di cane. E poichè questi erano uomini grandi e virtuosi, appartenenti alle classi superiori, quale non dovea essere la miseria delle inferiori? Se s' ha a prestar fede al Raynal, quando vien meno il ricolto del riso, i proprietarj della terra incendiano le capanne de' miseri Soudra e gli uccidono, perchè non abbiano a consumare una parte dello scarso prodotto. Le descrizioni, che nelle *Lettere edificanti* si leggono della carestia del 1737 e 38, sono spaventevoli e quasi incredibili; e il costume di vendere e uccidere i figli è un argomento della miseria abituale. E anche oggi che la civiltà europea ha migliorato le condizioni economiche delle Indie, non sono rare le carestie che fanno morir di fame gl' Indiani a centinaja di migliaja e anche a milioni. Nel 1865, nella provincia di Orissa appartenente all'India inglese, per lungo ed eccessivo alidore mancò

quasi affatto il ricolto del riso, e ne seguì una orribile carestia: e a malgrado de' prezzi molto elevati, non vi fu alcuna importazione in tempo opportuno, e sopra una popolazione di tre milioni di abitanti ne morirono di fame 750,000. Nel 1878, Lord Stanhope riferiva alla camera de'Comuni, che nelle Indie eran morte di fame 1,350, 000 persone, a dispetto di tutti i soccorsi forniti dal governo a quella popolazione. E ancor più recenti sono le notizie di popolazioni decimate dalla fame nell' Armenia.

La Cina è un paese, ove la civiltà ha una data antichissima e un corso lentissimo. Quando le contrade, che in Europa vantano ora il più alto grado di civiltà, erano ancora nel periodo selvaggio o n' erano appena uscite, la Cina era già molto innanzi nel periodo artigiano; e intanto si può affermare, che appena da pochi anni abbia cominciato a entrare nel periodo commerciale. I Cinesi sono stati sempre avversi al commercio straniero; e quel poco che ora ce n' è, vi è stato introdotto per forza.

Una terra in generale molto fertile, posta quasi intera nella zona temperata, abitata da un popolo non meno sobrio che laborioso, con un governo che protegge in modo speciale l' agricoltura, dovrebb' essere una guarentigia dalla miseria e dalla fame; e nondimeno nella Cina, che presenta da secoli queste favorevoli condizioni, la maggior parte del popolo vive nella più stretta miseria ed è spesso decimata dalla carestia. Tutta l' ambizione del Cinese consiste nel possesso di un pezzo di terra; e la frequenza de' ma-

trimonj e la eguaglianza delle quote ereditarie hanno moltiplicato eccessivamente, la popolazione e han prodotto la grande divisione della terra, di guisa che diceva lo Staunton, non essere in Cina che ben poche persone che potessero vivere senza lavorare; e presso i Cinesi è massima universalmente accettata, che le fortune durano raramente sino alla terza generazione.

Nè a' poveri Cinesi si può rimproverare, come a' poveri di Europa, la infingardaggine e l'avversione al lavoro. Non si può immaginare, dice nelle *Lettere edificanti* il gesuita Primare, il lavoro e lo stento di quegl' infelici: un Cinese passerà i suoi giorni a smuovere la terra a forza di braccia, spesso coll' acqua fino alle ginocchia, e la sera si stima fortunato, se può mangiare una piccola scodella di riso e bere l' acqua sciapita in cui l' ha cotto: e questo è il suo vitto ordinario. Ora, a malgrado di tanta operosità e di tanta sobrietà, in Cina la miseria è costante, e frequente e cruda la carestia. Per la miseria la esposizione e anche la uccisione de' bambini è tollerata e quasi autorizzata; per la miseria i genitori vendono le figlie per poca cosa, e il marito vende la moglie, i figli e sè stesso; per la miseria diventano avari e ladri.

Quando è così profonda e generale la miseria, il più leggero accidente è capace di farla degenerare in carestia. A un membro dell' Accademia delle Scienze di Parigi scrivea il Gesuita Parennin: un'altra cosa che stenterete a credere è, che le carestie sono frequenti in Cina. E il Malthus aggiunge, che le cattive annate non son rare; e la fame che ne risulta è forse il più

potente degli ostacoli distruttivi che diminuiscono la popolazione della Cina, quantunque anche la guerra vi abbia concorso colle sue stragi. Negli annali dell'impero cinese si parla spesso di carestie; e se non fossero state molto distruttive, è probabile che non si sarebbero notate fra gli avvenimenti principali dell'impero. Nel 1787 un violento uragano, seguito da un eccessivo alidore, distrusse una gran parte del ricolto, e in tutte le province meridionali fu causa di una spaventevole carestia, che spense una gran parte della popolazione. A Canton si vedevano accorrere in folla poveri affamati, che spesso prima di giungervi rendeano l'ultimo sospiro; le madri si facevano un dovere di uccidere i loro bambini; e i giovani uccideano i vecchi per risparmiar loro gli orrori di una lenta e crudele agonia.

Di esempj simili a questi abbondano le storie: e qualunque sia il grado di civiltà che ha raggiunto una nazione, quando non è abbastanza sviluppato il commercio internazionale, la miseria sarà sempre più o meno estesa e profonda, e le carestie, più o meno frequenti, resteranno sempre irreparabili. Quello però che parmi degno di nota è, che nelle condizioni ordinarie del periodo artigiano la miseria è minore che ne' periodi precedenti; ma le carestie, se diventano più rare, riescono più crude e più distruttive. La qual cosa dipende senza dubbio dalla cresciuta popolazione relativa; è il caso della falce che afferra meglio, dove l'erba è più folta.

## XX.

### PERIODO COMMERCIALE — SUOI CARATTERI.

Il fatto che abbiamo notato nel periodo artigiano è ancora più evidente e spiccato nel commerciale; nello stesso periodo vi sono stadj diversi, che si distinguono facilmente pel diverso grado di sviluppamento economico, intellettuale e politico, e quasi sempre, purchè non vi faccia ostacolo la condizione topografica del paese, quello sviluppamento procede di pari passo con quello del commercio internazionale. Nè si stenta a trovarne la ragione: imperocchè un paese chiuso in sè stesso dee contare soltanto sulle proprie forze; e un paese aperto a tutti gli altri dà e riceve con uno scambio incessante i prodotti dell' intelletto e della mano, e in tutti si accresce il patrimonio materiale, e intellettuale. E la istruzione e l' agiatezza cresciute generano un sentimento d' indipendenza individuale, che coll' estendersi e ampliarsi diventa nazionale, e quando non possa per evoluzione, imprime per rivoluzione il principio della libertà nella forma del governo.

La causa più efficace di civiltà è la frequente e libera comunicazione delle diverse nazioni fra loro. Siccome le differenti terre e i varj climi producono piante e frutti differenti, e lo scambio di questi prodotti aumenta la ricchezza di tutti, così pure i differenti popoli possegono disposizioni e tendenze diverse, di guisa che presso l'uno piglia sviluppamento

e incremento un ordine di idee, di cognizioni e di pratiche molto più che negli altri: onde accade, che pel commercio internazionale, oltre allo scambio de' prodottti, si ha uno scambio d'idee, di cognizioni e di pratiche, e questo scambio è ancora più utile di quello de' prodotti, perchè i permutanti col dare non perdono nulla, e quello che ricevono l' hanno a titolo gratuito. È questo il carattere dello scambio delle idee; sono come la luce del Sole che non è commerciabile. Da ciò deriva che nel periodo artigiano l' incivilimento procede con progressione aritmetica, nel commerciale con progressione geometrica: l' Europa ha fatto in un secolo maggiori progressi, che non ne abbia fatto l' Asia in tremila anni.

Nel periodo commerciale ha luogo il più rapido accrescimento delle scienze e delle arti: ed è un fatto degno di nota, che i periodi precedenti, in tutte le opere che dimandano gusto del bello, vigore di fantasia, meditazione di fatti di coscienza, han lasciato così splendidi esemplari, che sono stati da' posteri spesso imitati, raramente raggiunti, non mai superati: e al contrario, le scienze naturali, che richieggono la diligente osservazione, l' accorto sperimento, la rigorosa analisi, la sintesi prudente, rimasero rozze e bambine. Omero e Virgilio, Pindaro e Orazio, Apelle e Fidia, Demostene e Cicerone, Ulpiano e Papiniano, Socrate, Platone e Aristotele, dopo tanti secoli sono anch' oggi alla medesima altezza che toccarono a'loro giorni: ma Ippocrate e Galeno, Teofrasto e Plinio, Averroe ed Avicenna, Alberto Magno e Cardano, Lullo

e Paracelso, se come i sette dormienti si svegliassero nel nostro secolo, dovrebbero tornare a scuola per rifare i loro studj. Il vero indirizzo allo studio delle scienze sperimentali fu segnato quasi contemporaneamente da Bacone e da Galileo sul principio del XVII secolo; con questa differenza che Bacone si contentò d' indicarlo, e Galileo lo indicò e lo confermò co' più splendidi risultamenti della pratica. Camminando sulle tracce di que' grandi maestri, i cultori delle scienze sperimentali arricchirono di scoperte sempre più numerose e più importanti il patrimonio intellettuale della umanità: e se dapprima gli scienziati, scoperta una verità, poco si curavano della súa pratica applicazione agli usi della vita, da un secolo in qua e a' nostri giorni soprattutto, non così tosto si scopre un nuovo vero, si cerca subito il modo di farne un' utile applicazione per farlo servire alla soddisfazione degli umani bisogni. Pare che la scienza porti scritto sulla sua bandiera il motto: *nisi utile est quod facimus, stulta est gloria.*

Se la miseria de' selvaggi e de' barbari è misurata dal grado di dominio della natura sull' uomo, la ricchezza de' popoli civili è misurata dal grado di dominio dell' uomo sulla natura: e gli stadj differenti, che si possono distinguere nel periodo commerciale, sono qualificati dal diverso grado di questo dominio dell' uomo sulla natura, e si potrebbero scorgere nei secoli XVII, XVIII e XIX. Il XVII fu secolo molto più di erudizione che di ricerche, a malgrado di Bacone e di Galileo; nel XVIII, senza che si restringesse

la erudizione, si estesero le ricerche, ma poco si attese alla loro applicazione economica; nel XIX lo spirito delle ricerche dominò dappertutto, e ad ogni nuovo trovato si dimandava la sua quota di profitto, e si creò una nuova scienza, la teonologia.

Il primo effetto di quel nuovo indirizzo è l'accrescimento successivo e graduato della ricchezza: la quale, essendo per la più gran parte destinata alla consumazione per la soddisfazione de' bisogni, fa sorgere la necessità di una circolazione più facile e più rapida. Ma, poichè l'accrescimento della ricchezza è molto più notevole nella industria artigiana che nell' agraria, ne seguita un eccesso nella produzione sulla consumazione de' prodotti artigiani e una produzione alimentare insufficiente a' bisogni dell'intera popolazione: e veramente, nelle contrade civili e ricche una parte dell' alimento necessario alla popolazione vien fornita da' paesi in ritardo di civiltà e di progresso economico. Ora, il commercio esterno si può dire innestato sull' interno, e l'uno e l'altro soffrono e prosperano insieme: ma il commercio è circolazione, e la circolazione ha bisogno di pronti e facili mezzi di comunicazione. Non è dunque a torto, che una rete bene ordinata di vie numerose e ben mantenute, con un numero corrispondente di ponti sopra fiumi e torrenti solidamente arginati, canali e ferrovie, porti spaziosi e sicuri, navi molte e grosse e solide, garentite da un' armata potente, si ritengono come i più certi argomenti della ricchezza e prosperità di una nazione.

Alla cresciuta moltiplicità e rapidità degli scambj gli strumenti ordinarj della circolazione riescono insufficienti. Nel commercio esterno, dove lo scambio de' prodotti ha luogo infinitamente più per compensazione di debiti e crediti che con pagamenti in contanti, si è trovato nella lettera di cambio il surrogato alla moneta: ma il credito, che nel commercio interno si trova poco diffuso e male organizzato nel periodo artigiano, piglia una estensione sempre più grande nel periodo commerciale, le istituzioni di credito si perfezionano e si moltiplicano, si creano nuove forme di surrogati alla moneta, e si giunge al fatto maraviglioso, che all' argento e all' oro puro si preferisce un cencio di carta. E il credito è un' altra sorgente di ricchezza, sia perchè attira ad opere produttive valori oziosi e inerti, sia perchè nel medesimo tempo moltiplica gl' impieghi del medesimo capitale.

Lo sviluppamento dell' industria artigiana procede sempre e supera quello dell' agraria: e però si cominciano a formare que' grandi centri di popolazione, che in pochi anni si elevano a città popolate da molte centinaja di migliaja di abitanti, e son centri di popolazione e di ricchezza. Ma non tarda a partecipare anche l' agricoltura al progresso: il quale segue un procedimento diverso dall'industriale; in questo la teorica cammina a paro colla pratica; in quello la teorica precede e non s' introduce che assai lentamente nella pratica. Questo è però da notare, che il progresso agrario si scorge chiaro in questo fatto, che la coltivazione estensiva si restringe, e si estende la inten-

siva, segnatamente nelle vicinanze delle grandi città: e non solo aumenta in senso assoluto la quantità di produzione vegetale, ma riescono molto più svariati i prodotti; e una parte delle sostanze alimentari è destinata a' varj usi delle arti e della industria.

Dall' accrescimento della ricchezza e dal progresso della civiltà deriva ne' governi una più forte e più estesa azione. Gli antichi tributi si aggravano, se ne impongono di nuovi, e crescono così le pubbliche entrate; e quando le entrate ordinarie non bastano, si usa e spesso ancora si abusa del credito, e si contraggono debiti che co' loro interessi assorbono gran parte delle pubbliche entrate. Questa più estesa azione governativa è sostenuta da una più larga facoltà di spendere; e si profondono tesori nelle varie amministrazioni dello Stato, e il nuovo anno trova sempre insufficiente la entrata dell' anno precedente.

La popolazione aumenta coll' agiatezza; non già perchè, come volea il Montesquieu; quando v'ha un posto, ove due persone posson vivere comodamente, si fa un matrimonio; ma è perchè l'agiatezza permette di meglio nutrire e allevare i figli, e diminuisce il numero di morti. La vera differenza fra le popolazioni agiate e le misere non istà nel numero di figli che nascono, ma in quello de'figli che sopravvivono, vale a dire nella durata media della vita dell'uomo; onde accade, che collo stesso numero di nascite in un paese misero la popolazione rimane stazionaria o anche scema, e in un paese agiato va sempre crescendo.

Nel periodo commerciale la ricchezza e la popolazione ricevono una modificazione importantissima. Nel periodo precedente prevale quasi dappertutto il sistema feudale o un sistema analogo: le arti, le industrie, il commercio, le professioni liberali, poco sviluppate e meno pregiate, danno appena di che vivere, e la sola base della grande ricchezza è il possesso delle grandi estensioni di terittorio, che si trova diviso quasi interamente fra la nobiltà e il clero; quindi tutto il popolo si compone di pochissimi straricchi, pochi ricchi, alcuni agiati e una turba infinita di poveri; e le leggi, che in questo stato prevalgono, sono ordinate a impedire che i ricchi impoveriscano e i poveri arricchiscano, e a' miseri si toglie anche la speranza di uscir dalla miseria. Ma, quando il commercio esterno ha acquistato un certo grado di sviluppamento, le condizioni economiche e politiche del paese si trovano già di molto mutate: l' azione del governo si è estesa in proporzione e anche al di là delle entrate cresciute; le arti, le industrie, il commercio e la stessa agricoltura acquistano pregio e diventano sorgente di fortuna; il sapere è sempre più stimato e le professioni liberali sono meglio retribuite, e costituiscono una nuova sorgente di ricchezza; si moltiplica il numero delle persone chiamate a'pubblici uffizj, e i più capaci e più audaci guadagnano i posti più alti nella pubblica amministrazione; la costruzione delle opere pubbliche crea una classe nuova d' intraprenditori, che fanno pagare un pò caro al paese i loro capitali e i loro servigi; si moltiplicano

le istituzioni di credito, che fanno al tempo stesso il vantaggio loro e quello de' loro debitori; il capitale cresciuto si volge a novelle applicazioni, e si ravvivano le antiche, e si fondano nuove intraprese. Si ottiene così una produzione più copiosa e più svariata di ricchezza, e i produttori appartengono a tutti i ceti della società, e più ne profittano i più capaci, più operosi e più massaj: e quelli che meno partecipano a questo nuovo movimento di produzione sono i ricchi di antica nobiltà, avvezzi a studiare più il modo di consumare che quello di produrre la ricchezza. Questo mutamento nell' ordine economico delle nazioni allarga le basi della proprietà; la ricchezza mobiliare gareggia colla immobiliare e spesso la supera: alcuni ricchi cadono nella povertà; molti poveri arricchiscono; e chi ama il lavoro è raro che abbia a sentire le strette della miseria. Si fonda così una nuova e più equa distribuzione della ricchezza. Certo non mancano fortune di origine sospetta; ma, salvo queste eccezioni, le nuove fortune son l'opera del prudente ardimento, dell' acuto intelletto, e sopratutto del lavoro costante.

Alla distribuzione della ricchezza si lega la distribuzione della popolazione. Prima, tranne la nobiltà e il clero, la massima parte della popolazione era addetta alla coltivazione della terra, pochi essendo i cultori delle scienze e pochi e spicciolati gl' industriosi e i mercatanti: ma nel periodo commerciale cresce la popolazione occupata ne'servigi della pubblica amministrazione, nelle professioni liberali, nelle

arti, nelle industrie e nel commercio:, e la proporzione degli agricoltori rispetto alle altre classi della società va sempre più scemando. Da questo mutamento nella distribuzione della popolazione e della ricchezza sorge un nuovo ceto, il ceto medio o terzo stato, che nella società acquista un influsso sempre più grande per la forza del sapere, del numero e della ricchezza. La istruzione non si arresta alle classi superiori, ma si allarga e si estende dappertutto, e scema notevolmente il numero degl'illetterati: e quantunque la istruzione del volgo non superi le nozioni più elementari, basta pur tuttavia a comunicare un sentimento d'indipendenza, di dignità e spesso di orgoglio. E poichè la ignoranza è madre e nutrice degli errori e de' pregiudizj, in ragione che più si perfezionano le scienze e si scoprono nuove verità, molti errori e pregiudizj svaniscono : e tutte le religioni, che hanno introdotto nel loro culto principj assurdi e pratiche superstiziose, perdono di autorità e di forza, e invocano indarno la necessità della fede. Il clero non ha più influsso sulle classi istruite, perchè molti si mostrano indifferenti, e gli altri si creano un Dio a modo loro e a modo loro l'adorano. Sul volgo si mantiene ancora l'autorità del clero, ma diventa di giorno in giorno più debole; e accade talvolta, che alcuni ignoranti, imitando sconciamente i saccenti, esagerino lo spirito d'independenza e di libertà, e si veggano i ciabattini e i cenciajuoli ricusare la prestazione del giuramento sul vangelo, dichiarandosi liberi pensatori.

Ne'governi liberi, dove il potere emana dalla sorgente elettorale, sorge una nuova classe di persone, quella degli adulatori delle moltitudini, e si sostituisce in certa guisa a quella degli adulatori de' principi, ne'governi assoluti. Così dal dominio della volontà di un solo si passa al dominio della volontà di molti ; ma non ancora si è trovato , e temo non si troverà mai, un sistema di governo, dove sempre e constantemente domini la ragione e la giustizia. La libertà assicurata e la istruzione diffusa eleva in tutte le classi il sentimento della personalità: e la classe più numerosa , quella degli uomini che debbon vivere col frutto del proprio lavoro, s' accorge che la forza stà nel numero , si vede corteggiata , sente il suo potere, e si pone e si afferma come quarto stato. Il più vivo sentimento della importanza personale aumenta il numero de'bisogni, e la moltiplicazione dei capitali accresce la ragione del salario ; ma riman sempre immutata la condizione di salariato, e quindi uno stato di povertà che può facilmente degenerare in miseria ; e la miseria è l' addentellato per le carestie.

## XXI.

UN CERTO GRADO DI MISERIA C'È SEMPRE E LE CARESTIE NON MANCANO; MA VANNO SEMPRE SCEMANDO IN RAGIONE CHE CRESCE LA CIVILTÀ.

Il fondo dell'animo umano è lo scontento: un desiderio soddisfatto crea un desiderio novello, e la sod-

disfazione non è mai compiuta. Se ha il necessario, anela agli agi; avuti gli agi, aspira al lusso; e nella pienezza degli agi e del lusso sente ancora un vuoto più profondo, si crea bisogni e desiderj fittizj, che spesso ha il dolore di non potere appagare, e più spesso, appagati, gli lasciano nell'animo il verme raditore del rimorso. Questa scontentezza perpetua, se è increscevole, come stato di privazione, è pure il motore più efficace della prosperità delle nazioni: perchè il desiderio è un bisogno, e il bisogno è uno stato penoso, dal quale si cerca di uscire, e per uscirne si cercano tutti i mezzi per appagarlo: ora tutti i mezzi per appagare i bisogni costituiscono la ricchezza, e la ricchezza è uno de'primi elementi della prosperità delle nazioni.

L'uomo si proclama il re della natura; e pigliando il titolo sul serio, pretenderebbe quasi che la natura lo servisse largamente e gratuitamente in tutti i suoi bisogni. La natura non è schiava di nessuno; ella obbedisce ciecamente alle sue leggi eterne e immutabili: per dominarla bisogna saperla guidare, e per guidarla si dimandano tre condizioni; conoscere le leggi che ne regolano le forze; trovare il modo di raccogliere, dirigere e governar queste forze; e l'opera assidua e diligente nel loro governo: in altri termini, la scienza, il capitale e il lavoro. Certo, in questi ultimi secoli si è molto avanzato in questo campo; ma è ben lungo il cammino che resta a fare, e il suo termine è ignoto: e a malgrado di tutto il progresso economico compiuto fin quì, sempre un certo grado

di miseria alimenta e mantiene lo scontento. E gli scontenti o sono i lodatori del tempo passato, e credono che i nostri padri, peggiori degli avi, produssero noi peggiori di loro, e rimpiangono un tempo che non è più; o sono sognatori di tempi beati, che verranno quando saranno attuati i loro piani di un nuovo ordinamento sociale: ma gli osservatori prudenti, se non hanno ragione di contentarsi, ne hanno abbastanza per rassegnarsi; perchè, vedendo la miseria scemare in ragione che cresce la civiltà, hanno fede nel progresso sociale, e confidano per l'avvenire in un successivo e graduato restringimento della miseria.

Se si presta l'orecchio a' lamenti de' socialisti e anche di certi economisti, nel periodo di civiltà, cui siamo pervenuti, la miseria è così profonda ed estesa, che non fu mai in altri tempi maggiore: e poichè i lamenti più numerosi e più romorosi vengono dalle nazioni più ricche e più civili, si potrebbe credere, che sia maggiore la miseria in Inghilterra, in Francia, in Germania che in Russia e in Turchia. Parimenti, gli storici si dilettano a raccontare i detti e i fatti de'potenti, le guerre e le paci, le buone e le cattive azioni, ma poco si curano di descriverci la miseria delle moltitudini che soffrono e tacciono: e quelli che leggono nelle storie lo splendore e il lusso delle Corti e le incredibili e pazze spese di certi principi, credono che tutta la nazione nuotasse nell'abbondanza. Nondimeno, s'incontrano talora alcuni brevi tratti, che bastano a svelarci il grado di miseria che opprimeva il po-

polo minuto, quando la magnificenza delle Corti copriva col suo splendore i cenci della miseria. « L'Estoile, dice il Levasseur, parla di processioni di poveri, che si vedeano in così bella ordinanza per le vie da non potervi passare: e assicura che all'Hotel-Dieu morivano circa 600 persone al mese, per la maggior parte di miseria e di fame. » In un pubblico bando si dicea, che quasi tutti i villaggi erano disabitati e deserti: e nel famoso secolo di Luigi XIV il Fénelon scrivea al gran Re: « la coltivazione delle terre è quasi abbandonata; le città e le campagne si spopolano; tutte le industrie languiscono, e non valgono più a nutrire gli operaj; tutta la Francia non è più che un grande ospedale desolato e senza provigioni. » E intanto, soggiunge il Levasseur, bisognava dimandar danaro a questo popolo, al quale sarebbe stato necessario di fare l'elemosina. Una testimonianza ancor più grave si trova nella *Decima reale* del Vauban. « Da tutte le ricerche, ei dice, che ho potuto fare da parecchi anni che mi ci sono applicato, mi sono convinto, che in questi ultimi anni la decima parte del popolo è ridotta alla mendicità e va effettivamente mendicando; che delle altre nove parti ve n' ha cinque, che non sono in istato di far l'elemosina a quella, perchè sono ridotte presso a poco alla stessa sventurata condizione; che delle altre quattro parti che restano tre son molto disagiate e imbarazzate da debiti e da liti; e che nella decima, ove io colloco tutti gli uomini di spada e di toga, ecclesiastici e laici, tutta la nobiltà, tutti gli uffiziali

militari e civili, i buoni mercatanti, i ricchi borghesi e tutti i più agiati, non si può contare sopra un 100,000 famiglie; e non crederei di mentire, dicendo che fra piccole e grandi non ce n'ha 10,000 che possono dirsi libere da ogni imbarazzo ».

Nè punto migliori erano le condizioni economiche delle altre contrade d'Europa. Se i ladri e gli accattoni sono gli argomenti più sicuri della miseria, poche nazioni possono gareggiare sotto questo rapporto coll'Inghilterra.

« Già sotto Enrico VIII, scrive il Blanqui, erano stati messi a morte più di 72,000 ladri; e sotto il regno di Elisabetta ogni anno se ne mandavano al patibolo tre o quattro cento. Questi sciaurati, scorrendo in bande di più centinaja, saccheggiavano i poderi, svaligiavano i viaggiatori, e nel fondo de' boschi sfidavano le persecuzioni del governo. » Ed era tale il numero degli accattoni, che contro di essi si promulgarono leggi severissime, prima la prigione e poi la galera e il marchio: e da ultimo si fece ricorso alla infausta legge della tassa pe' poveri. In Germania, durante e dopo la ribellione degli Anabattisti, la miseria si può più facilmente immaginare che descrivere; e durante e dopo la guerra di religione che durò 30 anni, le campagne, dice lo Schiller, abbandonate dalla mano diligente del bifolco, giacevano incolte e selvagge; vasti spazj eran pieni di orrende rovine, devastati i campi, arse le castella, inceneriti i villaggi, spogliate e saccheggiate le città; gli abitanti, costretti dalla indigenza, accresceano il numero delle masnade incen-

diarie, rifacendosi del danno contro i paesani loro rimasti illesi; gli oppressi non poteano in altro modo sottrarsi alla oppressione che diventando oppressori. Dappertutto imperava la forza; non s'avea più rispetto alla legge; nè v'era modo di difendere le cose proprie da'ladri e dagl'indigenti. Le sole concussioni e ruberie del Vallenstein, che lo Schiller fa montare a miliardi, avrebbero impoverito contrade dieci volte più ricche. Più infelici e misere erano le condizioni dell'Italia, corsa e spogliata ora da' Francesi, ora da'Tedeschi, ora dagli Spagnuoli, e più spesso da tutt'a tre nel medesimo tempo; e a'danni che le venivano dagli stranieri s' aggiungeano quelli che si faceano scambievolmente le città italiane, l'una gelosa e nimica dell'altra, tutte servite da quella sciaurata istituzione delle compagnie di ventura; e colmavano la misura le frequenti depredazioni di cose e di persone, che faceano impunemente i pirati turchi sulle città e su'villaggi della costa italiana. Ed era tale la miseria, che un segretario di Papa Clemente VII non seppe trovare altro argomento per consolare i Fiorentini che mostrando loro le condizioni anche più misere de'Genovesi, de'Lombardi, de'Napoletani e anche de' Romani. E un altro argomento di estrema miseria è questo, che fu creduto desiderare gl'Italiani di passare sotto il dominio de'Turchi, allora governati da Solimano; tanto che il Vives scrivea da Bruges agl'Italiani, mostrando loro quanto sarebbe stata più grande la loro miseria sotto il dominio de'Turchi. E se questa era

la miseria delle nazioni più civili, quanto più dura non dovea essere quella delle altre?

Della miseria nel nostro secolo non occorrono pruove: in tutti gli scrittori non si trova mai attenuata, molto spesso esagerata. La forma però n'è mutata, perchè prima era disseminata, ora è concentrata, a causa delle grandi manifatture che attirano molto popolo in breve spazio; e la nuova forma della miseria ha creato un vocabolo nuovo, il pauperismo. Ma il pauperismo, più che una vera miseria, è una occasione alla miseria: perchè allora soltanto si muta in miseria, quando manca il salario per la mancanza di lavoro. È piuttosto uno stato di povertà che di miseria, se per povertà s'intenda la necessità di vivere col prodotto del lavoro per difetto di rendita, e per miseria la mancanza de' mezzi di sussistenza per qualunque cagione. Anche quando il lavoro non manchi, alcuni operaj non isfuggono alla miseria, ma sono pochi e per cause accidentali, quando non sia per profonda e abituale corruzione. V' ha pure la miseria spicciolata, che è propria della campagna; e se non vi fosse l'esempio della Irlanda, sarebbe forse una regola senza eccezione. E poichè la miseria spicciolata delle campagne è muta, rassegnata e tranquilla, e quella delle città è tumultuosa, arrogante e violenta, di quella non si ha cura, di questa si esagera la misura. In ogni caso, qualunque sia il grado di civiltà e di ricchezza della nazione, una parte di cittadini giace nella miseria.

La carestia è figlia della miseria, quando la miseria si accoppia con qualche accidente che faccia venir meno la quantità di alimento strettamente necessaria alla popolazione: e poichè nel periodo commerciale, a malgrado della civiltà e della ricchezza della nazione, s' incontra sempre una parte della popolazione più o meno misera, gli esempj di carestia diventano inevitabili. Per guarire la miseria non v' ha che un solo rimedio, la ricchezza: e se nel periodo commerciale la ricchezza si vede notevolmente cresciuta, è naturale che dee diminuire in proporzione la miseria, e per tanto le carestie debbono diventar più rare e riuscire men disastrose. E questo è veramente il carattere delle carestie degli ultimi secoli; sono più rare e men disastrose.

## XXII.

### CAUSE DELLE CARESTIE.

Nel *Giornale della Società di Statistica di Londra* per gli anni 1878 e 1879 si legge una importante memoria sulle carestie nelle varie contrade del mondo da' più remoti tempi fino a' nostri giorni. L' autore, il Walford, comincia colla cronologia delle carestie, e dal 1708 prima dell' Era volgare sino al 1878 ne novera intorno a 350. È un lavoro improbo, i cui frutti non corrispondono all' ingegno che vi ha impiegato e alle fatiche che vi ha speso; e se non è compiuto, non è colpa dell' autore, ma del soggetto. Se volesse te-

nersi per compiuto, ne deriverebbero due conseguenze egualmente false; l'una che le carestie fossero più rare ne' tempi antichi che ne' nuovi; l'altra che nel solo Regno-Unito fossero le carestie più numerose che in tutte le altre contrade d'Europa prese insieme.

Senza tener conto delle carestie anteriori all'Era volgare che aggraverebbero troppo la conseguenza, e sceverando dalle carestie patite in Europa quelle che afflissero le altre regioni del globo, se ne possono contare 277 nello spazio di 1878 anni. Se si dividono questi anni in due parti eguali, si avranno due periodi, di 939 anni ciascuno; e se si contano le carestie segnate in questi due periodi, si trova che sino al 939 sarebbero avvenuti 90 casi di carestie, e dal 940 sino a 1878 se ne sarebbero verificati 187: dal che si avrebbe dritto a conchiudere, che la frequenza delle carestie procedesse in ragion diretta del progresso nella civiltà e della ricchezza.

Se poi confrontiamo il numero delle carestie sofferte dal Regno-Unito con quello delle carestie sofferte da tutte le altre contrade d'Europa insieme, ne troviamo in quello 204 e in queste 73.

Sono due conseguenze che non si possono accettare; e l'errore si spiega facilmente: perchè molte delle carestie del primo periodo non sono state registrate dagli storici del tempo; e perchè al Walford, che ha consultato con tanta diligenza le storie inglesi, è mancata la opportunità di usare la stessa diligenza nello studio delle storie delle altre contrade d'Europa. Questi difetti gli ha sentiti lo stesso autore, e fin dal prin-

cipio del suo lavoro dice: « la tavola cronologica che presento è un primo tentativo su questa materia, e sento che dev'essere necessariamente incompiuto ».

Il Walford novera tutte le possibili cause di carestia, e le distribuisce in due ordini: pone nel primo quelle che si sottraggono all'azione dell'uomo, come la pioggia, la brinata, l'alidore ecc.; nell'altro quelle che sono opera dell'uomo e dall'uomo possono esser modificate: quelle sarebbero cause naturali, queste artifiziali. Io non credo pienamente esatta questa distinzione; perchè fra le cause naturale ce n'ha talune che l'uomo può dominare, e se non riesce a prevenire tutto il danno, lo attenua tanto da renderlo incapace di produrre una carestia, come sarebbero le inondazioni e le cavallette. Io distinguerei anzi tutto le cause ipotetiche, come quelle relative all'influsso de' corpi celesti; poi le cause che hanno d'ordinario un'azione locale e ristretta, come la grandine, i terremoti ecc.; appresso le cause che possono facilmente acquistare un'azione generale, come la pioggia e l'alidore; e da ultimo una causa, che quasi direi disponente, la miseria abituale della popolazione.

## XXIII.

### CAUSE IPOTETICHE.

Un tempo si credea generalmente all'astrologia, che avea per fondamento l'influsso degli astri sulla natura e sull'uomo: e gli astrologhi, impostori o il-

lusi, nel malefico o benefico influsso degli astri cercavano e trovavano le cause di tutti gli avvenimenti, e leggevano il destino e le sorti degli uomini e delle nazioni. L'astronomia spense l'astrologia; e sceverando il vero dal falso, fondò la scienza del sistema planetario. Ma il sistema suppone l'ordinamento, e l'ordinamento certe relazioni de' corpi celesti fra loro, e le relazioni una legge che le regoli: questa legge è l'attrazione, e dall'attrazione deriva l'influsso dell'uno sull'altro. La nostra terra non mostra alcun sensibile effetto di un influsso celeste, oltre quelli che vengono dal sole, suo centro, e dalla luna, suo satellite. A questi aggiungono alcuni le comete, massime quando son grandi, si accostan molto alla terra, e durano a lungo. La luna è stata messa fuori causa: restano le comete e il sole.

In quanto alle comete, per lungo tempo fu creduto che fossero apportatrici di gravi sventure: e poichè il mondo è troppo grande e le nazioni son troppo numerose, perchè non accadesse una sventura all'accostarsi di una cometa, a questa si attribuiva la causa della sventura, e si ribadiva nell'universale l'errore e il pregiudizio; e i poeti, anche senza credervi, si valeano del concetto per la vivacità della immagine (1), e

(1) Qual colle chiome sanguinose orrende
Splender cometa suol per l'aria adusta,
E i regni muta e i fieri morbi adduce,
A' purpurei tiranni infausta luce.

Tasso. *Gerusalemme*
*C. VII St. 42*

il volgo seguitava a prestarvi fede. Intanto non vi ha nessuna ragione che autorizzi ad ammettere un influsso delle comete sulla terra, e quindi su' fenomeni naturali che possono far venir meno i ricolti e produrre le carestie. Resta a vedere, se v'ha coincidenza in fatti, e se nella coincidenza si possa scorgere una relazione di causa ed effetto.

Il Giambullari dice che nel 946 vi fu per tutto fame crudelissima, che afflisse più gravemente la Francia e l'Italia, dopo l'apparizione di comete e di ecclissi, seguite da piogge e inondazioni grandissime: ma bisognerebbe provare, che le piogge e le inondazioni sieno state provocate dalle comete e dalle ecclissi; e le molte ecclissi e comete che abbiamo visto succedersi senza piogge e inondazioni non ci permettono di accettare questa relazione di effetto e causa. D'altra parte il Walford dice che « le comete vanno d'ordinario associate, se non a un alidore assoluto, certamente a stagioni eccessivamente calde; ma nelle zone temperate questo calore non produce necessariamente una notevole scarsezza nel ricolto del frumento. » Io credo che le comete sono egualmente innocenti della pioggia e dell'alidore, e se talvolta occorrono insieme, è coincidenza fortuita. È certo anzi, che neppure nella fortuita coincidenza le carestie si possono imputare alle comete; e questo si può dimostrare colle stesse tavole del Walford. Nella tavola delle comete, de'terremoti, uragani ecc. si trovano segnate 14 apparizioni di comete: ponendo ora in confronto gli anni delle comete con quelli corrispondenti nella tavola cronologica delle ca-

restie, si trova spesso l'anno della cometa senza carestia; spesso la cometa in Europa e la carestia nell'Asia, e quando v'ha coincidenza, la carestia si trova quasi sempre limitata ad uno spazio troppo ristretto per potersi attribuire ad una causa di azione troppo estesa. Ecco uno specchietto delle relazioni fra l'apparizione delle comete e la presenza delle carestie, compilato sulle due tavole del Walford; la prima che contiene la serie cronologica delle apparizioni di comete e le altre gli anni corrispondenti di carestia.

| COMETA | CARESTIA | | |
|---|---|---|---|
| anno di apparizione e luogo di osservazione. | anno anteriore prossimo e luogo della carestia. | anno stesso e luogo della carestia. | anno posteriore prossimo e luogo della carestia. |
| 1264 ? | 1262 Irlanda | | 1268 Sicilia |
| 1337 Inghilterra | 1336 Scozia | 1337 Cina | 1339 Irlanda |
| 1456 » | 1447 Irlanda | | 1471 India |
| 1556 » | | 1556-7-8, Inghilterra (1) | |
| 1679 » | 1661 India | | |
| 1682 » | 1661 India | | 1690 Irlanda |
| 1769 » | | 1769-70 Indostan | 1690 Irlanda<br>1770 Russia |
| 1811 » | | 1811-12 Regno | Polonia, Boe- |

(1) Grandi piogge: stagione cattiva, incostante: venti caldi meridionali dominanti. Nella occasione della cometa del 1556 Ticone Brahe scrisse un opuscolo per mostrare che le comete sono straniere alla nostra atmosfera.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1818 » | | unito mia, | India |
| 1826 » | | 1825,6,7 India | 1819 India |
| 1858 Firenze | 1854 India | | |
| 1861 Sidney Australia | | 1860,61 , India (1) | 1860 India |
| 1865 Australia | 1862 India | | |
| 1874 Marsiglia poi Melbourne | | 1874 India | 1866 India |

Se l' influsso delle comete sulla terra è una pura illusione, evidente e potentissimo è quello del Sole che la inonda di luce e di calore: e se la teorica della unità delle forze è vera, e le varie forze che agitano la natura sono sotto varie forme manifestazioni della medesima forza, si ha diritto a conchiudere che tutte ci vengono dal Sole, che è il gran motore di tutti i variabili fenomeni, che vediamo succedersi sulla superficie del nostro globo; e se è l'aperto distributore della luce e del calore, è forse anco il coperto eccitatore dell' elettricismo e del magnetismo.

Sulla faccia del Sole furono la prima volta nel 1610 notate alcune macchie da Harriot in Inghilterra e da Fabricius in Olanda; e d'allora in poi, e segnatamente negli ultimi tempi, furono con molta diligenza studiate. E si è trovato, che le macchie sono variabili di dimensione e di numero; che in alcuni anni se ne con-

(1) Nel 1859 e 60, prima della cometa, vi fu un grande alidore, che fece venir meno il ricolto.

tano di più, in altri di meno; che il crescere e il diminuire delle macchie serba un certo periodo; e che questo periodo si aggira intorno a 11 anni. Soltanto da pochi anni in qua si è creduto di scorgere una coincidenza fra il grado di energia del Sole e il numero delle sue macchie: da osservazioni fatte nelle Indie l'Hunter crede poter conchiudere, che al massimo numero delle macchie corrispondono gli anni più piovosi e procellosi e al minimo gli anni più aridi e arsicci. E poichè i ricolti sono danneggiati dalle disordinate e stemperate stagioni, ne segue naturalmente che il numero delle macchie solari si debba annoverare fra le cause delle carestie.

La teorica è speciosa e ardita, ma è pur troppo prematura e arrischiata. È vero, dice il Cooper Ranyard, che il massimo delle macchie solari ricorre in un periodo di 11 a 12 anni; ma è vero altresì che talora questo periodo si estende a 13 e anche a 14 anni; dal 1788 al 1804 ne scorsero 16: e al contrario fra il 1829 e il 1837 ne scorsero soltanto 7 in 8. Il Wolf di Zurigo dalle osservazioni di due secoli e mezzo dimostra, che la deviazione media dal periodo normale è di due in tre anni. « Un esame di queste osservazioni mostra, che la irregolarità nello sviluppamento delle macchie del Sole è così grande, che i pronostici non possono aver valore che in un tempo prossimo al massimo, per esempio, sei mesi prima dell'11° anno, preso come termine della legge del massimo sviluppamento; e sarebbe impossibile dedurre dall' esame del Sole, che il periodo del massimo sviluppamento sia già venuto, ovvero che

possa esser differito per altri due a tre anni. E quello che è vero pel massimo, è vero anche pel minimo sviluppamento ». Onde dovranno riuscire spesso fallaci le profezie. Nel 1877 si credeva generalmente nelle Indie che avesse a mancare la pioggia, e si diceva quella credenza appoggiata all'autorità del Pogson, astronomo del governo di Madras. La profezia circolava ampiamente pe' giornali dell'Inghilterra e dell'India; ma fortunatamente venne smentita dal fatto.

D'altra parte le osservazioni pajono contraddittorie. Il Ieula divide il periodo di 11 anni in tre gruppi: nel 1° comprende gli anni 1, 2, 11 e 10, e corrisponde al minimo delle macchie; nel 2° che è l'intermedio, pone gli anni 3, 4, 9 e 8; e nel 3° vanno segnati gli anni 5, 6 e 7 che corrispondono al massimo, e dallo specchietto fornito dall'Hunter sulle osservazioni di 22 anni dal 1855 al 1876 risulterebbero le seguenti relazioni fra il numero delle macchie solari e le quantità di pioggia caduta.

| | MEDIA | |
|---|---|---|
| | PIOGGIA-CADUTA A MADRAS DAL 1813 AL 1876. | MACCHIE SOLARI DAL 1810 AL 1860. |
| 1° gruppo minimo delle macchie | m¹. 1,056 | 14,26 |
| 2° » intermedio | 1,304 | 42,46 |
| 3° » massimo delle macchie | 1,337 | 64,10 |

Negli atti dell'Istituto d' incoraggiamento si legge una memoria del Pr. E. Semmola sulla pioggia caduta

in Napoli nel decennio dal 1869 al 1878, dove si trova uno specchietto delle relazioni fra la quantità della pioggia e il numero delle macchie solari. È questo.

| ANNO. | NUMERO DELLE MACCHIE. | QUANTITÀ DI PIOGGIA. |
|---|---|---|
| 1869 | 198 | m. 0,923 |
| 1870 | 305 | 0,934 |
| 1871 | 304 | 0,917 |
| 1872 | 292 | 1,070 |
| 1873 | 215 | 0,975 |
| 1874 | 159 | 0,152 |
| 1875 | 91 | 0,939 |
| 1876 | 57 | 0,748 |
| 1877 | 40 | 0,900 |
| 1878 | 19 | 1,115 |

Qui non si scorge nessuna regolarità di corrispondenza fra le macchie e la pioggia: si vede anzi più acqua con 19 macchie che con 304. Le osservazioni non bastano; debbono esser moltiplicate e ripetute in diverse regioni; e fino a che non verranno queste nuove osservazioni, la teorica non si può nè respingere nè accettare.

## XXIV.

FRA LE CAUSE CERTE ED EVIDENTI DELLE CARESTIE CE N'HA TALUNE, CHE SPIEGANO LA LORO AZIONE SOPRA UN CAMPO MOLTO RISTRETTO, E PER TANTO NON PRODUCONO UN DANNO COSÌ GRANDE, CHE NON POSSA ESSER RIPARATO DAL PRODOTTO DEL RESTO DELLA CONTRADA, ONDE È ASSAI DIFFICILE CHE DIENO ORIGINE AD UNA CARESTIA.

E vengono in prima linea i terremoti. Il Walford ne ha raccolti intorno a 230 casi, e molto più ne sono certamente avvenuti, e per la maggior parte nelle regioni meridionali e orientali di Europa, e in Asia e in America. Per buona ventura hanno essi un'azione limitata, e spesso è più la paura che il danno: talvolta però la immensità del danno giustifica la paura. La forma della superficie della terra è in buona parte l'effetto de'terremoti: noi ne abbiamo tre grandi esempj sotto gli occhi, e non gli vediamo, perchè non vi badiamo; il Vesuvio scoppiato e Pompei ed Ercolano sepolti nel 3 agosto del 79, che spense secondo alcuni 250,000 persone, numero probabilmente esagerato; il terremoto del 1538 che elevò il Monte Nuovo nella pianura di Pozuoli; e i resti di edifizj sommersi che si veggono sulla spiaggia della Gajola, e si credono le stalle della villa di Lucullo. Al Giappone, nell'isola di Niphon, per opera del terremoto in una sola notte si formò un lago 72 miglia lungo e 12 largo.

Nel 742 nell' Asia minore dal terremoto furono di-

strutte 600 fra città e villaggi. Il terremoto del 1040 spense in Persia 50,000 persone; 60,000 nell'Asia minore ne morirono per quello del 1268; sul Napoletano si parla di 60,000 morti pel terremoto del 1456, di 30,000 per quello del 1626, di 70,000 per quello del 1638; nella Russia meridionale il terremoto del 1667 fece 80,000 vittime; nell'impero cinese nel terremoto del 1536 si ebbero 100,000 morti; 300,000 in quello del 1679; e 400,000 in quello del 1699. Noi abbiamo assistito testè a'terremoti d'Ischia e di Cipro; in quella poco più di un centinajo, in questa quasi due migliaja di morti. Forse vi sarà un po' di esagerazione nella narrazione di quelle grandi catastrofi; ma la memoria ancor fresca del terremoto che devastò le Calabrie ne' primi mesi del 1783, è che fu uno de' più tremendi che si conoscano dalla storia, dilegua il dubbio di troppa esagerazione. « Racconterò, dice il Botta, cose stupende e tali, che dubito, che da nessuna penna degnamente raccontare non si possano; una provincia intera sconvolta, molte migliaja d' uomini in un sol momento estinti, i sopravviventi più infelici de' morti; la terra, il cielo, il mare sdegnati; ciò, che la natura ha fatto di più sodo, in ruina; ciò, che per la sua sottigliezza toccare non si può, tanto impeto acquistare, che le toccabili cose furiosamente versando, rovesciò; ciò, che mobile e grave è, fuori del consueto nido sboccando, guastare ed abbattere quanto per resistere a più leggieri elemento solamente stato era costrutto; i fati di Ercolano, i fati di Pompei, e forse peggiori, perchè più subiti, a molte città apprestarsi, non soffocate ed op-

presse, ma stritolate e peste; una faccia di terre le più amene e ridenti del mondo cambiata subitamente in ultima squallidezza ed orrore; orribili fetori di cadaveri putrefatti non riscattabili fra le immense ruine, orribili effluvj di acque stagnanti nel loro corso da accidenti straordinarj interrotte, orribili malattie da spaventi, da stenti, da moltiplici infezioni prodotte; abissi aperti, città sobbissate e inabissate, monti scondescesi, valli colmate, fiumi e fonti scomparsi, nuovi comparsi, polle di mota da aperte voragini scaturienti; un istinto di animali bruti il futuro male preveggenti; una sicurezza d'uomini, cui la ragione è meno provvida dell'istinto; un salvar di fanciulli con morte delle madri, un preservar di padroni per fedeltà di servi, un ajutar d'infelici per bontà di governo, per umanità di signori, per carità di preti; vittime per casi strani e quasi non credibili dall'ultimo eccidio scampate; una cieca fortuna, un impeto ineluttabile, un grido di morte uscito dalla terra per sotto, dal cielo per sopra, dal mare per lato spaziare per tutto; ed ogni cosa rompere, ogni cosa spaventare, ogni cosa in ruina ed in sconquasso precipitare; gl'incendj uniti alle ruine, e le fiamme consumare ciò, che al furore degli altri elementi era avanzato ».

Io non credo che fra le cause di carestia si debbano noverare i terremoti. Gli ordinarj spaventano, ma non offendono; i violenti ingojano le città e i loro abitanti; i più violenti, che son pure i più rari, abbassano i monti e sollevano le valli; sollevano il fondo del mare, e spingono sulla terra le acque e le navi che vi

galleggiano, e i fiumi e il mare spostati inondano i piani. I forti terremoti distruggono molta ricchezza, ma la ricchezza che meno ne soffre è quella della materia alimentare: quella che era ne' magazzini ed è stata seppellita, si può disseppellire e in gran parte ricuperare; e la parte dispersa è compensata dal numero diminuito di bocche: i grani in erba son quelli che soffron meno dallo sconvolgimento della superficie, e sul nuovo ricolto si può contare, perchè le stesse inondazioni non occupano una grande estensione e le acque non tardano a ritirarsi. Perchè un terremoto produca una carestia, dev' essere violentissimo, occupare una grande estensione, durare a lungo, e aver luogo in una contrada priva di vie di comunicazione. Oggi una vera carestia da terremoto si può dire quasi impossibile.

*Uragani e tempeste.* Una delle più spaventevoli e disastrose meteore sono senza dubbio gli uragani, che talvolta si limitano alla sola azione dell' aria in moto, spesso si accompagnano colla grandine, e non raramente con piogge dirotte ed estese inondazioni: delle piogge e delle inondazioni diremo appresso; quì parleremo soltanto degli uragani e della grandine.

Nelle regioni fredde e temperate gli uragani non sono nè frequenti, nè violenti come nelle calde: presso di noi la forza del vento raramente ha divelto qualche albero più o meno grande e smantellato qualche tetto più o meno magagnato; ma nella zona torrida gli effetti degli uragani sembrano incredibili. Per averne una idea basta ricordare l' uragano che scoppiò sulla

Guadalupa il 25 luglio del 1825. « Case solidamente costrutte, dice il Pouillet, sono state diroccate; un edifizio nuovo, fabbricato colla massima solidità a spese dello Stato, ha perduto un'ala interamente adeguata al suolo. Il vento aveva impresso alle tegole tanta velocità, che penetravano ne' magazzini traforando porte robuste. Un asse di abete lunga un metro, larga due decimetri e mezzo, spessa ventitrè millimetri, si movea nell'aria con tanta rapidità, che traversò da parte a parte il tronco di un palmizio di 45 centimetri di diametro. Un pezzo di legno di quattro in cinque metri lungo, quadrato a venti centimetri di lato, spinto dal vento contro una ferrovia battuta e frequentata, penetrò quasi un metro nella terra. Un bel cancello di ferro, posto innanzi al palazzo del governatore, fu interamente spezzato. Tre cannoni da 24 furono spostati sino alla spalliera della batteria che li contenea ».

Quando si pensa, che un uragano non differisce nella sua essenza dal soffio di un ventaglio, si stenta a credere, che questo elemento impalpabile dell'aria possa spiegare una forza così gigantesca. È la velocità che compensa la massa. « Il vento più leggiero, dice il Palmieri, suole avere una velocità di mezzo metro a minuto secondo, o di 1800 metri ad ora; un vento molto gagliardo corre 20 metri a minuto secondo, o 72,000 metri ad ora; il più forte uragano par che giunga alla velocità di 45 metri a minuto secondo, ovvero a 162,000 metri all'ora ». Sarebbero 162 chilome-

tri all'ora, velocità tre volte più grande della più rapida locomotiva.

Gli uragani, segnatamente quando una larga colonna d'aria si muove con una rapidità di un centinajo di chilometri all' ora e dura qualche tempo, distruggono una gran parte della ricchezza accumulata; ma non pare che valgano a produrre una vera carestia, perchè le materie che men soffrono della loro violenza sono le alimentari. Quelle che già raccolte sono in magazzino, quando pur precipiti la casa, poco ne soffrono e possono ricuperarsi; quelle che sono ancora in erba ne soffrono ancor meno, perchè l' uragano abbatte l'albero superbo che resiste, ma risparmia l' umile stelo che si piega; e anche quando produce un danno al ricolto, non è mai una penuria che pigli le dimensioni di una carestia. E io trovo confermato questo concetto dalle stesse tavole del Walford: perchè, confrontando gli anni degli uragani notati nella tavola V^a^ cogli anni delle carestie segnate nella tavola I^a^, si trova appena qualche esempio di coincidenza, come quello del 1822 in Irlanda, e anche in questo lo scarso ricolto di patate vuol' essere attribuito a tutt'altra cagione che all' uragano. E fra tempeste e uragani si tratta di una serie di quasi 180 esempj.

Le trombe e i cicloni influiscono ancor meno degli uragani nella produzione delle carestie.

Lo stesso credo debba dirsi della grandine, qualunque sia la grandezza de'granelli, la massa della gran-

dine caduta, e la estensione de' campi grandinati. Si parla di grandini, quanto un uovo di gallina, quanto un pugno; di grandini che pesavano 3, 6, 9, e più once; ne'casi ordinarj raramente giunge a un centimetro la massa della grandine caduta, e solo in casi straordinarj lo supera: percuote a strisce, molto più lunghe che larghe. Si comprende bene, che la grandine grossa può lapidare a morte uomini ed animali, e si parla pure di tegole rotte: per fortuna dura pochi minuti una grandinata, e non oltrepassa mai un quarto d'ora. La più straordinaria è quella che devastò la Francia nel 1788: furono due strisce parallelle, divise da una zona d'intorno a 20 chilometri; le due strisce da mezzodì al settentrione percorsero più di 800 chilometri, l'orientale per la larghezza media di 9 chilometri, l'occidentale di 16. Furono in Francia devastate 1039 parrocchie, e il danno fu calcolato a L. 24.690,000: con tutto ciò la Francia non ebbe a soffrire una vera carestia.

*Gelo.* Il calorico è uno degli elementi più indispensabili alla vita animale e vegetale: ma vuol'esser temperato; se eccede, scotta; se difetta, assidera. Nelle regioni equatoriali il ghiaccio è ignoto; nelle polari è perpetuo; nelle temperate si vede d'inverno a intervalli più o meno durevole, più o meno intenso, secondo il grado di latitudine e le altre condizioni che determinano la natura de' climi. L'acqua a 0° gela, ma è un velo cristallino: se però la temperatura si abbassa di molti gradi e vi si mantiene per qualche tempo, aumenta la spessezza del ghiacchio, e tutti i

corpi che contengono acqua ne sono più o meno facilmente congelati.

L'azione meccanica del ghiaccio opera in due modi, arresta il movimento de' liquidi che assoda; e spezza e rompe le pareti de' vasi per l'accrescimento del volume. Non v'ha corpo che resista alla forza espansiva dell'acqua che ghiaccia; spacca i cannoni (1).

I geli leggieri non nuocciono, fors' anco giovano al frumento, che è la base della nutrizione de' popoli civili: probabilmente perchè quegl'innumerevoli ghiacciuoli, gonfiando, disgregano gli elementi delle terre argillose e compatte ove meglio attecchisce il frumento, e allo struggersi la lasciano più penetrabile alle radicette: certo è che nella stagion fredda i coltivatori s' allegrano delle leggiere gelate. Ma il freddo, che fa meglio cestire il frumento d' inverno, quando eccede certi limiti d' intensità e di durata, può mandare a male tutto il ricolto, o certo ridurlo a tali proporzioni da generare una carestia. È naturale, che questi freddi straordinariamente lunghi e rigidi s' incontrino più facilmente nelle regioni settentrionali che nelle meridionali d' Europa: ma ne sono infinitamente più danneggiate le meridionali che le settentrionali; perchè, oltre a un certo grado di latitudine non provando

(1) « Nella cruda gelata del 1683-4, non solamente le querce, ma anche gli olmi, i frassini e i noci di grosso fusto furono spaccati dalla violenza del freddo: le querce ne soffrirono di più, e alcune si fendeano con un romore simile alla detonazione di un cannone, ed eran tali le fenditure che vi si potea guardare a traverso ».

il frumento, si coltivano altre piante alimentari che meglio reggono al freddo.

Occorrono però certi inverni così lungamente e fortemente freddi, che distruggono ogni vegetazione; e il Walford ne reca nella sua III[a] tavola più di 130 esempj, la maggior parte in Inghilterra. I geli di più lunga durata son quelli di 63 giorni nel 1740, di 67 nel 1205, di 71 nel 1149, di 84 nel 1779, di 89 nel 1783, di 90 nel 173 e nel 1709, di 94 nel 1763, di 97 nel 1353, di 149 nel 759, e di 203 nel 1363. In questi casi non è maraviglia, se le fonti, i fiumi, i laghi e anche i mari gelino: senza parlare de' mari glaciali, il Baltico gela più o meno quasi ogni anno, e non raramente si son visti i carri traversare il Cattegat dalle coste della Svezia a quelle del Iutland, e anche dal Mecklemburgo e dalla Pomerania alla Danimarca, e Carlo X di Svezia nel 1658 passò coll' esercito, compresa l' artiglieria, sul mare che divide l' Holstein dalla Danimarca (1). Non è raro vedere i geli nel mar nero; ma son rarissimi nel mediterraneo come quelli dell' 859, del 1284, del 1564, e del 1622. Quando il freddo è così crudo e dura tanto a lungo, il ghiaccio va sempre crescendo di spessezza e agghiaccia l' acqua in tutte le sue combinazioni.

(1) « Si sa, dice il Palmieri, che il ghiaccio della grossezza di 0.m 04 può sostenere l' uomo inerme; di 0.m 095 può reggere la infanteria non molto stretta; da 0.m 10 a 0.m 24 sostiene de' pezzi da 8 co' loro affusti; da 0.m 16 a 0.m 19 può dar passaggio all' artiglieria di campagna; da 0.m 27 a 0.m 52 è atto a qualunque genere di trasporto ». Quelli della Tyne e di Copennaga avrebbero potuto sostenere edifizj.

Nel rigidissimo inverno del 1205 gelarono la birra e il vino, che al dire dello Short si vendeano a peso: nell' inverno del 1795, misurato il ghiaccio sulla Tyne, si trovò della spessezza di m. 0,406, e in quello del 1684 a Capennaga giunse a m. 0,698. S' immagini la disperazione de' coltivatori in simili circostanze: se il ghiaccio comincia sul finir dell'autunno, non si può nè lavorare nè seminare; se sopraggiunge alla seminagione, il seme o non germoglia, o germogliato è spento dal gelo; onde si perde un terzo, la metà e anche più del ricolto. E perchè questi geli estendono talvolta la loro mortifera azione sopra intere regioni, possono benissimo riuscire, come son riusciti di fatto, a produrre una carestia più o meno severa.

*Animali e vegetabili.* Che sieno gravissimi i danni che certi animali e certe piante arrecano all' agricoltura, lo sanno bene i coltivatori; soltanto l' oidio e la fillossera han ridotto di molti milioni di ettolitri il prodotto delle vigne: ma qui noi dobbiamo accennare solamente a que' danni che possono dar luogo ad una carestia, e quindi solo a' danni che possono toccare al frumento o alle altre piante che possono sostituirlo nella nutrizione del popolo. E fra' quadrupedi i più dannosi sono i topi, segnatamente il campagnuolo che fa il suo nido verso la metà di due o tre steli di frumento, e il casalingo che scava la sua tana nel solajo e nel tetto de' granaj, e anche un po' le talpe, quantunque certi agronomi stimino maggiore il benefizio che arrecano colla distruzione di molti vermi e insetti che il danno prodotto dalle loro escavazioni.

Si parla pure di lepri, cignali ecc.; ma sotto questo aspetto, tranne i carnivori, non vi ha quadrupede che non possa riuscir nocivo. Fra gli uccelli, se gli insettivori giovano distruggendo gl' insetti nocivi, i granivori, e soprattutto i passeri, le mulacchie e le cornacchie, ne consumano una buona parte, quelli sempre, queste al tempo della seminagione e della germinazione. Le larve o bachi di alcuni insetti, e gl' insetti perfetti, apportano danni gravissimi, sia scavando il terreno, sia spezzando le radici, sia rodendo il chicco; le formiche, il grillo-talpa, il maggiolino, lo scarabeo, le lumache, i lombrichi, e più di tutti la tignuola. Ancor più grandi sono le perdite prodotte dalle crittogame che allignano sul frumento, la ruggine, il carbone, la carie. Assalito da tanti nemici, interni ed esterni, sotterranei, terrestri e aerei, parrebbe che dovesse mancare ogni anno, e ogni anno s'avesse a mostrare col suo lurido aspetto la fame: e ciò non ostante, in pochi esempj han prodotto una lieve penuria, non mai una vera carestia; probabilmente perchè, essendo cagioni permanenti e quasi sempre le stesse, nella proporzione del prodotto àl bisogno si può tener conto delle perdite ordinarie.

Ma vi ha un insetto che fa eccezione: sono le cavallette, e principalmente l' acridio migratore. Una contrada ben coltivata si può dir garentita da' danni delle cavallette, di cui s' incontra dappertutto un certo numero nella state, soprattutto ne' campi incolti: e quando si incontrano circostanze favorevoli alla loro riproduzione, ne partono sciami che vanno a deva-

stare i campi vicini. Questo fu il caso delle cavallette, che nel 1869 partirono dal campo di esercizj militari de' Bagnoli, e consumarono gran parte del ricolto dei campi limitrofi: simiglianti, benchè in proporzioni maggiori, sono le invasioni che si lamentano così spesso in Sardegna, nella Sicilia e nelle Puglie. Questi danni non valgono a produrre carestia; spesso nè anco penuria. Ma le invasioni dell' acridio migratore, di cui si hanno tanti antichi e recenti esempj principalmente nelle varie contrade dell' Africa e dell' Asia, sono spaventevoli e quasi incredibili. Quest' insetti sono di una fecondità così prodigiosa, e si raccolgono a sciami così numerosi e compatti, che oscurano il Sole e fanno le tenebre su tutta la estensione di una ampia contrada: e sono così voraci che divorano tutto, erbe, steli, foglie, frutti, germogli, fino le cortecce degli alberi; entrano pure nelle case e divorano i grani; e se due se ne chiudono sotto una capanna di vetro, l'uno divora l'altro. L' Algeria ne fu devastata nel 1845, e peggio ancora nel 1866.

« Le prime falangi di quest' insetti devastatori, dice il Figuier, apparvero nell' aprile del 1866. Venendo dalle gole de' monti e dalle valli nelle fertili pianure del littorale, piombarono prima sulla pianura della Mitidja e sul Sahel di Algeri. In certi punti la loro massa copriva la luce del Sole, e rassomigliava a que' turbini di neve, che negli uragani invernali tolgono la vista degli oggetti più vicini. La vegetazione offriva un' esca molto attraente alla loro varacità. In breve le colze, le avene, gli orzi, il frumento tardivo,

le ortaglie, furono in parte distrutte. In certi luoghi le cavallette entravano nelle case.

« Il governo generale di Algeria tentò ogni mezzo per rianimare il coraggio delle popolazioni. Per ordine suo i soldati si unirono a' coloni per combattere il flagello. Gli Arabi, tocchi nel loro proprio interesse, presero parte alla guerra contro il nemico comune. Immensi stuoli di cavallette furono in pochi giorni distrutti. Ma che possono mai gli sforzi dell'uomo contro quelle moltitudini alate, che sfuggono nell'aria, e non lasciano un campo se non per piombare sul campo vicino?

« Non era possibile impedire la fecondazione di questi insetti; e siccome dopo deposte le uova nascono prontamente le larve, così i primi sciami furono in breve centuplicati e sostituiti da una nuova generazione.

« È soprattutto formidabile la comparsa delle cavallette giovani per la loro voracità. Questi stuoli affamati si gettano su tutto ciò che hanno lasciato quelli che li han preceduti. Riempiono le sorgenti, i canali, i ruscelli; e si stenta molto a liberare le acque da questa causa d'infezione.

« Quasi nello stesso tempo furono invase le province di Orano e di Costantina. A Tlemcen, ove a memoria d'uomo non s'erano mai vedute cavallette, il terreno n'era coperto. A Sidi-bel-albes, a Sidi Brahim, a Mostaganem, si gettarono su' tabacchi, sulle viti, su' fichi, sugli stessi ulivi, a malgrado del sapore amaro delle foglie. A Relizane e all'Habra invasero i campi

di cotone. La strada che unisce Mostaganem a Mascara, lunga 80 chilometri, ne fu coperta in tutta la sua lunghezza.

« Nella provincia di Costantina le cavallette apparvero quasi simultaneamente, dal Sahara al mare e da Bugia sino alla Calle. A Batua, a Setis, a Costantina, a Guelma, a Bona, a Philippeville, a Djidjellis, si lottava energicamente contro questa invasione: ma nè il fuoco, nè gli ostacoli frapposti al cammino di queste falangi alate, riuscirono a impedirne le devastazioni ».

Non si può dubitare, che in questi casi è tale la diminuzione del ricolto del frumento e di ogni prodotto alimentare, che dee seguirne la carestia, quando non s' abbiano i mezzi di farne venire di fuori una sufficiente quantità: e nella Tavola V$^a$ del Walford in più della metà de' 40 esempj raccolti si possono riconoscere carestie prodotte dalla invasione di cavallette.

*La guerra.* Che la guerra, dice il Walford, sia stata pel passato, e probabilmente sarà finchè avrà luogo, sempre produttiva di carestia, sembra una proposizione per sè stessa evidente. Essa non solamente toglie alla terra i suoi lavoratori, ma impedisce anche il lavoro necessario a raccogliere il frumento prodotto; e devastando le pianure, per affamare il nemico distrugge ad ogni passo tutto quello che è stato già raccolto. Per mare devia col blocco i carichi dalla loro destinazione; per terra impedisce agli eserciti, alle città, a' distretti le loro provigioni. E nella tavola XIV distingue gli anni di pace e gli anni di guerra, a comin-

ciare dal 1000 sino al 1876: e sono 452 anni di pace e 424 di guerra, di cui 183 di guerra civile. E soggiunge: La guerra inoltre alimenta la pestilenza; la pestilenza spegne la popolazione sfuggita alle stragi della guerra; la terra rimane incolta; manca il fondo dell'alimentazione, e la desolazione si proclama da sè: onde la spada, la peste e la fame sono i tre nemici mortali associati contro la razza umana.

A me pare un po' esagerata la conchiusione, e credo che s'abbia a fare una distinzione fra le guerre che si faceano un tempo e quelle che si fanno da un secolo in qua. In tutti gli 876 anni, che compongono il periodo studiato dal Walford nel Regno Unito, si stenterà molto a trovare una decina di anni, che non contino una guerra o una rivoluzione in alcuno degli Stati Europei; e se la carestia dovesse sempre seguire la guerra, la fame non avrebbe dovuto mai lasciare le contrade d' Europa.

Nel medio evo erano in uso le guerre private; i signori feudali si arrogavano il diritto di farsi giustizia da sè, e spesso contro la volontà del principe guerregiavano fra loro, e non raramente anche contro di lui.

Questa usanza durò quasi sino a tutto il XV secolo in Francia e anche più oltre in Germania. In Italia le pretensioni de'papi e degl'imperatori, le gelosie de'piccoli Stati, la malnata istituzione delle compagnie di ventura, i signorotti che cercavano di allargare il loro territorio l'uno sull' altro, le frequenti ribellioni provocate da oppressioni ed estorsioni intollerabili, e le

repentine incursioni delle potenze barbaresche sulle sue coste, non le lasciarono per più secoli un giorno di riposo. Per più secoli la Spagna ebbe a combattere per iscacciare i Mori, e l'impero greco per cadere in fine sotto la scimitarra del Turco. Per lunghi anni le crociate tennero viva la guerra fra l'Europa e l'Asia, e per lunghi anni ancora l'Europa ebbe a difendersi dalle invasioni de' Turchi. E le guerre maggiori, che si faceano non già nell'interesse generale della nazione ma in quello particolare de' principi, non erano infrequenti: e tutte queste guerre duravano a lungo, 7, 30, 100 anni; e poichè si faceano con piccoli eserciti, le perdite si poteano facilmente riparare, e si veniva alla pace più per istanchezza che per impotenza. Oggi il sistema della guerra è mutato: 50,000 soldati componeano nel medio evo un esercito formidabile; oggi si mettono in campo molte centinaja di migliaja di soldati, e pertanto riescono le guerre grosse e brevi.

La sola carestia, che si può senza questione attribuire alla guerra, è quella che riduce alle maggiori estremità le piazze strette d'assedio: ma noi non intendiamo parlare di questo genere di fame, che potrebbe coesistere colla maggiore abbondanza nel paese; altrimenti anche la fame degli Ugolini nella torre di Pisa sarebbe una carestia.

Se vogliamo mantenere la distinzione fra miseria e carestia, non ci sarà difficile lo scioglimento della questione: un certo grado maggiore o minore di miseria sarà sempre l'effetto immancabile della guerra; ma una vera carestia ne seguita raramente, quando

non vi si aggiunga una notevole diminuzione nel prodotto della materia alimentare per altra cagione.

Alle brevi e grosse guerre odierne non si può imputare una vera carestia; e perchè la fitta popolazione non fa mancare le braccia alla terra; e perchè i grandi eserciti stanziali fanno entrare nella provigione ordinaria la consumazione, che si trova di poco cresciuta ne' casi di guerra; e perchè nelle grandi nazioni i campi di battaglia son molto ristretti in proporzione col territorio; e perchè le distruzioni senza scopo sono riprovate nel diritto pubblico odierno de' belligeranti, che considera come neutri i privati nel conflitto fra le nazioni. Ma ne' tempi andati, quando duravano per lunghi anni le guerre, ed eran rare le battaglie decisive, e i soldati amici e nemici viveano a spese degli abitanti, e si avea costume di distruggere quello che non si potea predare, le cagioni di una grande miseria sono evidenti, e dalla grande miseria si passa facilmente alla vera carestia. Le grandi guerre da un secolo in quà, a cominciare dalla grande rivoluzione francese sino all' ultima guerra turco-russa, non han prodotto una vera carestia; quelle del medio evo, quando non bastavano a produrre la carestia, cagionavano tanta miseria, che ad ogni più lieve scarsezza di ricolto sopraggiungea la fame. Non mancano neppure oggi le requisizioni di foraggi e di viveri, ma per la maggior parte la provianda dell' esercito è provveduta da' fornitori; e le molte migliaja che muojono son tante bocche dì meno che non mangiano. E dalla tavola XIV del Walford, che segna i prezzi del fru-

mento negli anni di pace e di guerra, io traggo argomento per maggiormente convincermi, che la guerra raramente può cagionar carestia da sola: e questo si può vedere dal seguente specchietto, che mostra la media annua del prezzo del frumento nel maggior numero di anni, i più vicini fra loro, di guerra e di pace.

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1317 — 1321 — | Pace | Lst. | 0 | Sc. | 6 | d. | 6 |
| 1322 — 1326 — | Guerra civile | » | 0 | » | 7 | » | 5 |
| 1343 — 1359 — | Guerra | » | 0 | » | 5 | » | 10 |
| 1360 — 1376 — | Pace | » | 0 | » | 7 | » | 7 |
| 1377 — 1393 — | Guerra civile | » | 0 | » | 4 | » | 3 |
| 1425 — 1431 — | Guerra | » | 0 | » | 5 | » | 9 |
| 1436 — 1442 — | Pace | » | 0 | » | 9 | » | 1 |
| 1450 — 1456 — | Guerra civile | » | 0 | » | 4 | » | 7 |
| 1575 — 1587 — | Pace | » | 0 | » | 19 | » | 3 |
| 1588 — 1600 — | Guerra | » | 1 | » | 9 | » | 0 |
| 1624 — 1630 — | Guerra | » | 1 | » | 16 | » | 3 |
| 1631 — 1637 — | Pace | » | 2 | » | 4 | » | 11 |
| 1684 — 1690 — | Pace | » | 1 | » | 7 | » | 7 |
| 1691 — 1697 — | Guerra | » | 2 | » | 10 | » | 4 |
| 1723 — 1730 — | Guerra | » | 1 | » | 17 | » | 1 |
| 1731 — 1738 — | Pace | » | 1 | » | 11 | » | 6 |
| 1775 — 1783 — | Guerra | » | 2 | » | 2 | » | 3 |
| 1784 — 1792 — | Pace | » | 2 | » | 6 | » | 9 |
| 1803 — 1815 — | Guerra | » | 4 | » | 6 | » | 0 |
| 1816 — 1828 — | Pace | » | 3 | » | 6 | » | 9 |

Qual costrutto si può cavare da questi prezzi, quan-

do quelli di pace poco differiscono da quelli di guerra, e ora sono più alti e ora più bassi?

## XXV.

### PIOGGIA E ALIDORE

Le vere cagioni di carestie sono o l'eccesso di pioggia, o l'eccesso di alidore: ed è a notare che in Asia più spesso l'alidore che la pioggia, in Europa più spesso la pioggia che l'alidore fanno venir meno i ricolti; il che è dovuto alla base di alimentazione, il frumento in Europa che teme più l'umido che il secco, il riso in Asia che vive e prospera nell'acqua. Questo confermano le due tavole del Crawford, quella delle piogge e quella dell'alidore: nella prima si contano in Europa 159 esempj di carestie, 65 nel XVIII e 94 nel XIX secolo, mentre in Asia se ne contano appena 20, nel secolo XVIII 8, nel XIX 12; e al contrario i casi di grande alidore in Europa son 6, in Asia 12. Bisogna convenire, che in gran parte la differenza è dovuta alla maggior facilità di raccogliere le notizie in Europa che in Asia: ma, poichè la difficoltà è la stessa nell'un caso e nell'altro, non ne rimane infermata la conchiusione, che l'Europa soffre più dalla pioggia e l'Asia dall'alidore.

L'acqua non è men necessaria del fuoco al mantenimento della vita: e gli antichi Romani, a'delinquenti che voleano dannare all'esilio, si contentavano di vietar l'uso dell'acqua e del fuoco. Basta soltanto

considerare, che non v'ha organismo senz'acqua, che tutti gli elementi nutritivi degli animali e delle piante si apprestano stemperati nell'acqua, che senz'acqua è impossibile la vita. Ma dell'acqua si può dire lo stesso che del fuoco; nella giusta misura è condizione di vita; l'eccesso e il difetto son cagioni di morte.

Se l'agricoltore, e segnatamente il coltivatore di frumento, potesse a suo talento disporre della pioggia, la farebbe cader sulla terra placida e dolce, non mai violenta e turbinosa; a bastanza sul cader dell'ottobre e l'entrar del novembre per facilitare i lavori e favorire il germogliare de' semi, poco nel corso del verno; un pò più nel febbrajo e nella prima metà del marzo; poco o nulla nella seconda metà del marzo e nella prima di aprile, che è il tempo della fecondazione delle spighe; poco e spesso nel resto dell'aprile e in tutto il maggio; nulla nel giugno per assicurare l'assodarsi del chicco e tutte le opere del ricolto; e molto dappoi per preparare la terra a nuove coltivazioni. Ma i suoi voti rimangono troppo sovente delusi, e spesso ha il sole, quando chiede l'acqua, e l'acqua, quando sospira il sole. Nè v'ha una norma, sulla quale possa regolare le coltivazioni, perchè gli studiosi di meteorologia hanno spiegato felicemente la formazione delle piogge, e salvo le piogge periodiche delle regioni tropicali, non hanno fino a questo momento scoperto una legge, che faccia prevedere i giorni piovosi e i sereni.

Si è cercata e si è trovata la quantità media annua

di pioggia nelle varie contrade d' Europa: si sa, per esempio, che in Italia cade ogni anno in media di pioggia M. 0. 96. 41; ma questa media perde ogni valore, quando se ne conta a Udine 1,8085 e a Palermo 0,5797. Nè più felice è la media de' giorni piovosi rispetto a' sereni; perchè la media di 89,54 giorni piovosi presenta due estremi, in Palermo 120, in Trieste 51. Il De Gasparin ha cercato le medie di pioggia anche rispetto alle stagioni e a' mesi, ma non si vede qual costrutto possa cavarne l'agricoltore. A noi importa considerare i danni, che possono derivare all'agricoltura dalla pioggia, che può offendere in tre modi; colla straordinaria quantità caduta in breve tempo; colla lunga durata, quantunque non molto copiosa; o colla mancanza assoluta per lungo periodo di tempo.

*Inondazione.* In nessuna contrada del mondo la pioggia caduta in un anno giunge a'tre metri; soltanto nell'isola di Granata ha toccato M. 2,844: in Europa in pochi luoghi si supera il metro, e nel maggior numero si gira intorno a 0,60. Ma ciò non toglie che in certi casi rari non iscoppjno quegli acquazzoni, che versano acqua a catinelle e pajono veri diluvj: Genova ne ha offerti tre esempj in 16 anni, nel 25 ottobre del 1822 con 0,812, nel 22 agosto del 1835 con 0, 141, e nel 16 settembre del 1838 con 0,159, in poche ore. Supponete che uno di questi acquazzoni scoppj sopra un centinajo di chilometri quadrati, che non è poi una grande estensione di territorio: se giunge a M. 0, 50,

si avrà una massa d'acqua di 50 milioni di metri cubi, e una grande inondazione è inevitabile.

Ma questi sono i casi d'inondazione più rari; essi per la massima parte derivano dal rapido struggersi delle grandi masse di neve accumulata nelle alte vallate, per opera delle piogge copiose e prolungate che cadono sopra una grande estensione di territorio montuoso.

Le inondazioni, che sono una benedizione per l'Egitto, sono per ogni dove una maledizione; e i danni sono in ragione della massa e della violenza delle acque. Ma, senza punto negare e anche soltanto attenuare i danni e le devastazioni prodotte dalle inondazioni, io non credo che possano apportar la carestia a' popoli civili: e no 'l credo, perchè le inondazioni soglion' esser limitate e passaggiere; e se distruggono una coltivazione, lasciano il tempo per avviarne un'altra: vi sarà senza dubbio una distruzione più o meno notevole di ricchezza, un pò di miseria, ma una vera carestia non mai. E in questo concetto mi confermano due fatti; l' uno è, che di circa 400 esempj d' inondazione segnati nella IIa Tavola del Crawford appena s' incontra qualche rara coincidenza colle carestie segnate nella Ia, e spesso in questi rari casi si trova una causa più efficace della inondazione; l' altro è, che le inondazioni sono frequentissime relativamente alle carestie, e mai come in quest' anno abbiamo avuto tante inondazioni in Europa, in Italia, in Francia, in Ispagna, in Svizzera, in Austria ecc., e il ricolto non accenna punto a carestia.

Credo che una eccezione si debba fare per la Cina ora e per gli stati Uniti prima che si fosse tanto estesa la rete delle ferrovie. Le inondazioni nella Cina, dice il Patterson, si debbono a due de' suoi fiumi, che sono fra' più grandi del mondo. Essi scorrono dalle nevose montagne dell'Asia centrale, e come quasi sempre accade in questi paesi, il livello del loro letto è più alto di quello delle vicine contrade: onde, allorchè si rompono le sponde, le province intere ne restano sommerse, e talora centinaja di migliaja ne muojono annegati. S'intende bene, che ogni paese che si trovi nelle medesime condizioni debba soggiacere alle stesse sventure.

*Pioggia.* La pioggia, indipendentemente dall'eccesso, nuoce in due modi; o perchè continui non interrotta per lungo tempo; o perchè cada in tempo che il frumento dimanda il sereno. Le migliori terre a frumento son quelle che dicono forti, un pò argillose, le quali per potersi lavorare non debbon essere nè troppo asciutte nè troppo bagnate, soltanto un pò umide. Se dunque sul finir dell'autunno e quasi per tutto l'inverno cadono continui e incessanti le piogge, la terra diventa fradicia e tegnente, e non si può nè lavorare nè seminare: e se pure in qualche breve intervallo si riesce a seminare, la semente continuamente immollata, in luogo di germogliare, s'infradicia e corrompe. Anche seminato e germogliato, se il frumento è sorpreso da lunghi giorni di un tempo piovoso e uggioso, prova male e stecchisce, e se non manca affatto, riesce assai magro il ricolto.

Fra il marzo e l'aprile il frumento va in fiore, e ha bisogno del sereno. Se in luogo del sole si hanno molti giorni di pioggia continua, l'acqua porta via il polline delle antere, manca in gran parte la fecondazione, le spighe riescono piccole, leggere, vane, e spesso si perde la metà del ricolto.

Finchè il frumento non è entrato nel granajo, il ricolto non è mai assicurato. L' ultima intemperie, dice il de Gasparin, cui si trova esposto il frumento, è la continuazione delle piogge al tempo della maturità e della segatura: e la carestia del 1816 fu cagionata da questo accidente, che non permise di riporre il frumento, e lo fece rimanere lungamente in covoni sulla terra.

Ma, perchè alla pioggia si possa ragionevolmente attribuire una carestia, si dimandano due condizioni, che duri a lungo e cada sopra una grande estensione di paese, in guisa da ridurre il ricolto a tali proporzioni che riesca insufficiente alla nutrizione del popolo.

*Alidore.* Poichè la utilità dell' acqua nell' agricoltura non dipende tanto dalla quantità di pioggia caduta nell' anno, quanto dalla sua convenevole distribuzione ne' varj periodi dell' anno, ne seguita che può aversi una quantità annua superiore alla media, e si possono perdere i ricolti per insufficienza d' acqua: e la terra soffre doppiamente, una volta per la sovrabbondanza, e un' altra per la mancanza d' acqua. Un autunno e un inverno piovosi possono versar sulla terra più di un metro d' acqua, molto più della media annua: ove nel corso della primavera e della state non cada una goccia d' acqua, è in grave pericolo il ricolto

del frumento. È vero che la evaporazione dell'acqua dagli strati superiori l'attira dagl'inferiori; ma, quando tutto lo strato di terra arativa ha perduto tutta la sua umidità, se è troppo argillosa, si fende in crepacci e spezza le radici inarridite; e se è un pò sciolta, si riduce in polvere arida e sconnessa, e le radici non possono più adempiere alla loro doppia funzione, quella di fissare la pianta nella terra e l'altra di suggerne gli umori nutritivi. Ma, perchè l'alidore faccia venir meno il ricolto del frumento, bisogna che duri molto a lungo, che si continui per tutta la primavera e anche un pò della state, e che abbia luogo sopra una grande estensione di territorio: e bisogna convenire, che queste son condizioni molto rare a incontrarsi, essendo per buona fortuna non infrequenti le piogge in primavera. Non ne mancano per tanto gli esempj, e il Crawford nella sua IV$^{a}$ tavola ne riferisce più di 100, fra' quali sono memorabili i seguenti. Nel 1121 tutti i tre mesi della primavera furono aridi e caldi: nel 1152 non piovve per più di 100 giorni, dal marzo al luglio: nel 1252 durò l'alidore tutta la primavera e la state: nel 1528 non piovve per 70 giorni dal 1$^{o}$ febbrajo al 12 aprile: nel 1599 si ebbero secchi e freddi l'aprile e il maggio e caldi e secchi il giugno e il luglio: nel 1612 dal gennajo al 1$^{o}$ maggio dominarono venti settentrionali, freddi e secchi: nel 1681 dominò l'alidore per tutta la primavera e la state: e nel 1800 dal 6 giugno al 19 agosto per 74 giorni non cadde una goccia d'acqua. Più straordinario è il caso delle Indie: nelle province di Sind e di Punjaub mancò la pioggia per due anni,

nel 1782-3 nella prima e nel 1783-4 nella seconda. In questi e simili esempj, se non è interamente distrutto il ricolto, è certo di tanto scemato da produrre una carestia più o meno severa; e questo è provato dalla quasi costante coincidenza delle due tavole del Crawford, la IVª dell' alidore e la Iª delle carestie.

Ancor più che nell' agricoltura è mortifero l'alidore alla pastorizia, sì perchè manca l' erba per nutrirli, e sì perchè manca l' acqua per abbeverarli: e una prova molto dolorosa l'ha offerta nel 1878 l'Australia, che in una sola stagione perdette per questa causa 9 milioni di pecore, più di 100 milioni di lire.

## XXVI.

### POVERTÀ.

I medici sogliono distinguere nella genesi delle malattie la disposizione e le cause occasionali; quella è una complessione organica speciale che rende il corpo più capace di ricevere i germi delle malattie; queste operano direttamente e le determinano.

La carestia è un gran morbo sociale, che ha la sua disposizione e le sue cause occasionali: occasionali son tutte quelle che abbiamo innanzi accennate; alla disposizione pochi han fatto allusione. E pure, io stimo che su questa occorre soprattutto fermarsi.

Ma in che consiste, che cosa è dunque questa speciale complessione del corpo sociale, che lo dispone così facilmente a' morsi di quel mostro terribile che è

la fame? È la povertà. La povertà non è la fame, ma la disposizione alla fame: e per chiarire il mio concetto io debbo determinare con precisione il concetto della povertà. Io distinguo la miseria, l' indigenza, e la povertà: è misero, chi non ha nulla e non ha i mezzi per procacciarsi il necessario per la sussistenza; è indigente, chi non ha nulla, e i suoi mezzi non bastano a procacciargli tutto quello che è necessario alla sua sussistenza; è povero chi non ha nulla, ma i suoi mezzi gli bastano per guadagnarsi tutto quello che è necessario al mantenimento della vita, quegli che vive del frutto del suo lavoro, misurato a giorni e ad ore, il salariato.

Io non credo che vi sia sulla faccia della terra una contrada, per quanto si voglia favorita e benedetta dal cielo, ove sieno uomini e non sieno poveri: e quello che non è in presente, non fu mai in passato, nè sarà mai per essere in futuro. So che questo sarà chiamato un pessimismo di pessimo genere da'sognatori di una età dell' oro avvenire, ma è la franca espressione di un convincimento, prodotto dalle ragioni suggerite dalla logica e dalle osservazioni fornite dalla storia.

Io accetto una posizione impossibile, uno Stato che non saprebbe concepire la più sbrigliata fantasia di un socialista, uno Stato composto di artigiani e di agricoltori, questi proprietarj delle terre che coltivano, quelli del capitale e degli strumenti che adoperano; tutte le terre egualmente buone, tutti gli strumenti della stessa perfezione; precipitati e sepolti negli abissi le grandi officine, le superbe città, i suontuosi

palagi, le ville deliziose; spente le belle arti, le lettere, le scienze; e per miracolo imperturbata la pace di fuori, la tranquillità di dentro, la santa anarchia. Mi fo salve però due sole condizioni; che l'uomo resti uomo e non diventi un angelo, e che a ciascuno resti libera la disposizione del suo.

Poniamo ad esempio di questa fantasia l'Italia: e sieno 8 milioni di artigiani e 20 milioni di agricoltori: e se contiamo 6 membri a famiglia, de'30 milioni circa di ettari toccheranno a ogni famiglia poco meno di 9. Certo vivranno nell'abbondanza agricoltori ed operaj: ma l'abbondanza stimola alla moltiplicazione; e se la morte in 25 anni ne sottrae 4,666,666 coppie di genitori, 9,333,334 coppie di figli aggiungeranno 37,333,336 membri novelli alla società, e la popolazione da 28 monterà a 56 milioni. È vero che molti ne morranno; ma l'agiatezza ne farà vivere molti più che non ne vivono ora: non saranno nè 56 nè 50, ma 42 sì. La produzione dee trovarsi cresciuta del 50 per 100; gli artigiani vi riusciranno senza difficoltà, ma gli agricoltori vi stenteranno forse molto: certo, presto o tardi, si dovrà venire a questo, che la produzione alimentare sarà strettamente proporzionata alla necessità della popolazione; e in questo caso, a malgrado che tutti sieno onesti e laboriosi operaj proprietarj, tutti saranno poveri, perchè o per naturale aumento della popolazione o per qualche accidentale diminuzione del ricolto riuscirà insufficiente l'alimentazione del popolo, e si mostrerà col suo lurido volto la miseria e la fame. Supponiamo un popolo, dice il Mal-

tus, al sicuro dalle invasioni e dalle conquiste. Dal momento che il prodotto del suo territorio può considerarsi come una unità sino a che questo prodotto diventi un milione nel corso di parecchie migliaja di anni, non si troverà mai un sol periodo, in cui la popolazione si possa tenere come libera e sicura da ogni pericolo rispetto al suo nutrimento. E siccome l' accrescimento della popolazione è graduale, e l' uomo non può durare a lungo senza alimento, il principio della popolazione non può produrre direttamente la carestia; ma la prepara, obbligando i poveri a contentarsi dello stretto necessario: basta allora un magro ricolto per ridurli alle maggiori estremità. Il Dr. Short novera nel numero de' pronostici della carestia una o più annate di abbondanza: e in fatti l' abbondanza, favorendo i matrimonj, produce un eccesso di popolazione, cui non è più sufficiente l' annata ordinaria. La popolazione di un paese come l' India, diceva Abul-Fazl, è molto fitta e tende a crescere più rapidamente che l' alimento tratto dal suolo. Gl' Indiani vivono quasi interamente sull' agricoltura, e il loro lavoro produce di alimento quanto basta all' annua sussistenza: e questa è la ragione semplicissima, perchè la intensità della fame sia così vivamente sentita nell' India. E parlando delle Indie, dice il Walford, bisogna sempre ricordarsi, che non appena si ripara alle carestie e si ottiene pel popolo un regolare supplemento di cibo, la popolazione cresce. Lo Strachey è venuto alla conclusione, che come una specie di as-

sicurazione contro le future carestie gli bisognerebbe un supplemento di 50 milioni di lire all' anno.

Ma, se la natura del uomo non è mutata, e se a ciascuno si lascia la libera disposizione del suo, non tarderà molto a mutarsi la posizione impossibile che abbiamo immaginata. La varia fecondità delle coppie restringerà famiglie a tre o quattro membri, e altre ne allargherà a dieci o dodici; e quelli vivranno ugiati e questi disagiati. Le sventure, le malattie, la morte de' più capaci colpiranno alcune famiglie e le manderanno in fondo; altre la fortuna ne farà montar su. I deboli, gl' infermicci, gl' incapaci, i neghittosi, i viziosi, trovando insufficiente la rendita, mangeranno il capitale; gli attivi, laboriosi, massaj, produrranno più che non consumino, e convertiranno il risparmio in capitale. Queste e cento altre circostanze turberanno la eguaglianza di distribuzione del capitale e della terra, e distingueranno i cittadini in due classi, quelli che han più e quelli che han meno del bisogno; e a quelli che han perduto il capitale non resta altro che il lavoro, e sorge spontanea la istituzione del salario, e la popolazione s' adatta di necessità alla forma pratica delle società moderne.

Ma, tralasciando le proposizioni impossibili, più che il ragionamento dovrebbero aver peso negli animi gl' insegnamenti non mai smentiti della storia passata e presente in tutte le società, in qualunque periodo di civiltà. Io non parlo de' miseri e degl' indigenti, cui provvedono gl' istituti e le opere di benifi-

cenza, e in niun luogo si trovano mai sufficienti al bisogno: mi fermo soltanto alla classe de' salariati, e trovo che va successivamente crescendo, in ragione che più aumenta la ricchezza della nazione; e per convincersene basta soltanto confrontare la Turchia e la Russia colla Francia e l'Inghilterra. Sarebbe facile trovarne la ragione; ma non occorre. Dunque... le nazioni più ricche sono le più povere! No: son quelle che contengono un numero relativamente maggiore di *poveri*, non di *miseri;* perchè i poveri che vivono del loro lavoro, applicato a' molti e potenti capitali, mantengono e accrescono la ricchezza nazionale. Nelle nazioni poco ricche e civili son moltissimi i miseri, molti i poveri, pochi gli agiati, pochissimi i ricchi; nelle nazioni molto ricche e civili i miseri son pochissimi, moltissimi i poveri, molti gli agiati, numerosi i ricchi. Intesa in questo senso la povertà, distinta egualmente dalla ricchezza e dalla miseria, tutti dovranno convenire, che è condizione essenziale, inseparabile, fatale, delle umane associazioni.

Volgarmente si crede, che il gran numero de' poveri provenga dalla viziosa distribuzione della ricchezza, che permette a' ricchi di sfoggiare un lusso dissipatore, col quale si distrugge una ricchezza, che meglio ripartita assicurebbe anche l'agiatezza a' poveri e allontanerebbe i pericoli della penuria e della fame. Questo è un concetto complesso, vero per metà, per metà falso. Gli economisti distinguono due specie di prodotti, quelli che col capitale e col lavoro si possono indefinitamente moltiplicare, e quelli che a mal-

grado del lavoro e del capitale si trovano stretti in certi determinati confini di produzione; gli artigiani e gli agrarj. Pe' prodotti artigiani il concetto è vero: una parte delle spese che alimentano il lusso de' ricchi potrebbero certamente rivolgersi al miglioramento del vestito e dell'abitazione del povero e anche un poco agli agi della vita: ma, in quanto a' prodotti agrarj, alle sostanze alimentari, il concetto è falso, perchè anche il ricco, che spenda 100 lire pel suo pasto, di materia alimentare non consuma più che non ne consumi l'operajo che vi spenda una lira. È questione d'intingoli e di delicature: una pernice o una starna, che si paghi 10 lire, nutrisce meno di una libbra di manzo che non costa una lira. Se il ricco avesse a consumare di materia alimentare più che l'operajo, creperebbe d'indigestione.

Intanto una legge economica vuole, che fra la produzione e la consumazione regni l'equilibrio; non l'equilibrio fisso e stabile, espresso dalla immobilità, ma quello instabile, incessantemente rotto e incessantemente corretto, e sempre in moto; non quello di torre salda che non crolla per soffiar di venti, ma quello delle onde del mare, sempre mosse in cerca di una posa che non trovan mai. Più che legge di equilibrio, è legge di tendenza all'equilibrio. A questa legge non si sottrae la consumazione e la produzione delle sostanze alimentari; e n'è custode severo, incorruttibile, imparziale, il prezzo. Posto che ogni Italiano consumi in media tre ettolitri di frumento all'anno, l'Italia dee produrre 84 milioni di ettolitri.

Quando sul mercato non ce n'ha nè molto di più nè molto di meno, la dimanda in equazione colla offerta mantiene al frumento un prezzo equamente rimuneratore del capitale e del lavoro spesovi dall'agricoltore: ma, se il favore o il disfavore delle stagioni faranno o troppo grasso o troppo magro il ricolto, la equazione si turba, la offerta sarà o troppo larga o troppo stretta relativamente alla dimanda, e i prezzi scenderanno o monteranno in proporzione: il prezzo troppo basso restringerà, il troppo alto allargherà la produzione. Il prezzo de' prodotti è il regolatore della consumazione e della produzione.

Se però questo conato all'equilibrio domina e regge tutte le specie di consumazione e di produzione, vi sono due caratteri speciali alla produzione e consumazione delle sostanze alimentari; l'uno riguarda il tempo, l'altro la necessità. Ne' prodotti artigiani le sollecitazioni di una dimanda più viva svegliano e attirano il capitale e il lavoro, che in pochi giorni ne elevano al paro la offerta: alla dimanda più viva dei prodotti alimentari il capitale e il lavoro han bisogno di un anno o poco meno per ragguagliarle la offerta. Ne'prodotti artigiani si può senza preoccupazione attendere l'equilibrio dalla nuova produzione; ne' prodotti alimentari non si può, perchè lo stomaco vuoto non intende ragione. Da ciò nasce la legge del King, che ne' prodotti artigiani l'altezza de' prezzi e la diminuzione della offerta seguono la medesima progressione, e pe' prodotti alimentari si ha quasi una progressione aritmetica per la diminuzione della of-

ferta, e una progressione geometrica per l'altezza de' prezzi. Ove dunque accada, che venga meno una metà, un terzo, un quarto del ricolto de' prodotti alimentari, e non si abbia modo di provvederne di fuori, è inevitabile una carestia più o meno dura e crudele. Il salario nominale più basso, il salario necessario, dev'essere un salario reale sufficiente, dee bastare alle necessità della vita; e se è possibile che scenda più giù, è impossibile che vi si mantenga. E quando per la scarsezza de' ricolti i prezzi delle sostanze alimentari crescono di due, tre, quattro e più volte al di sopra della media, tutti ne soffrono, e più di tutti i salariati.

Si può dunque affermare con sicurezza, che la povertà è la viziosa complessione del corpo sociale, che contiene in sè la disposizione al terribile morbo della carestia. Ora una delle più feconde sorgenti della povertà consiste nella tendenza della popolazione a moltiplicarsi al di la de' mezzi di sussistenza: onde deriva, che anche nelle condizioni normali si può dire che un po' di carestia serpeggi sempre ne' più bassi strati della popolazione. Ed è certo da maravigliare, che in Inghilterra, nella patria di Malthus, s' incontrino più che altrove scienziati, che stimano una offesa alla morale e alla religione ogni mezzo indirizzato a frenare la troppo larga procreazione di figli, quasi fosse minor colpa lasciar morire di miseria i fanciulli che impedire che nascono. Certo è che la statistica ci mostra, che la povertà è già una mezza carestia con due fatti strettamente connessi fra loro;

e sono che la durata media della vita umana è molto più breve ne' poveri che negli agiati, e che la mortalità relativa, segnatamente ne' primi anni della vita, è molto più grande in quelli che in questi. In una lettura, fatta dal D.r Drysdale alla società medica di Londra, si calcola che per le classi agiate la durata media della vita giunga a 44 anni; quella degli artigiani e salariati a 22, giusto la metà: e di quanti ne muojono sotto i 10 anni, fra gli agiati se n'ha il 24,7 per 1000, e fra gli artigiani e i salariati il 54,5 per 1000, più del doppio. Certo non muojono di fame alla lettera; ma muojono a causa della povertà, ossia della insufficienza di tutti i mezzi necessarj al mantenimento della vita. E la numerosa famiglia dell'artigiano e del salariato è causa indubitata di povertà, e quanto contribuisca ad aumentare la motalità, lo mostra ad evidenza il van Houtten in Olanda, dove sono due contrade notevolmente diverse per la mortalità de' fanciulli. Nella Zelanda e in Rotterdam colle sue vicinanze se ne perdono 316 su 1000; in Groningen si scende a 134 su 1000: in questa le famiglie son poco numerose, in quelle molto. Ma io non so capire, qual bisogno vi sia di fatti e di statistiche, quando si sa che di famiglie numerose di una decina di membri se ne incontra sempre una metà, che dee mangiare e non è in grado di procacciarsi il vitto; nè mi par necessaria una gran forza di logica per dedurne, che le bocche inutili consumano ciò che è prodotto dagli altri, e gli altri che producono s' hanno a contentare di perdere una parte del loro prodotto. Così le famiglie

numerose aumentano la povertà de' poveri, come diminuiscono la ricchezza de' ricchi.

## XXVII.

### COME NELLE NAZIONI RICCHE E CIVILI SI PROVVEDA ALLE CARESTIE.

Poichè la povertà è condizione necessaria e fatale degli umani consorzj, ed è in sè medesima una disposizione e quasi un' ombra di carestia, la frequenza e la forza delle cause occasionali e la impossibilità di evitarne l' incontro porterebbero a questa conseguenza, che le carestie dovrebbero esser frequenti e inevitabili. E così sarebbe nel fatto, se non si potesse trovare il modo di annullare l' azione delle cause occasionali sulla disposizione; e in questo consiste ogni rimedio per riparare al male; qualunque metodo curativo è indarno, solo efficace è il profilattico e preservativo. E per uscire dalle metafore, la povertà è la causa che dispone alle carestie, non le produce; tutte le cause occasionali, che operando sulla povertà producono la carestia, si riducono alla insufficienza delle sostanze alimentari: dunque l' unico rimedio alle carestie consiste nel sopperire alla straordinaria insufficienza con un supplemento straordinario di alimento.

Ora nella storia sconsolata delle carestie sono da notare due fatti generali e consolanti per gli amici della umanità: l' uno è, che nelle nazioni ricche e civili le carestie diventano sempre più rare e più tolle-

rabili, in ragione che più cresce la civiltà e la ricchezza; e l'altro, che il progresso è legge fatale della umanità, e il progresso sociale si misura sul grado di civiltà e di ricchezza. La storia civile ed economica di tutti i popoli è una continua ed incessante dimostrazione del secondo fatto; e il progresso, in ragione che più s'avanza, procede a passi sempre più grandi e più rapidi.

L'Inghilterra, la Francia, la Germania, han fatto in civiltà e in ricchezza maggiori progressi in quest'ultimo secolo, che non ne abbian fatto ne'18 secoli della loro storia precedente; e si può applicare al progresso quel che si dice del risparmio, che è più facile risparmiare il secondo milione che il primo scudo. Il secondo fatto è ancora più evidente: perchè non risulta soltanto dal confronto delle condizioni presenti colle passate che potrebbe diventar campo di disputazioni, ma è provato dal confronto di nazioni che al tempo nostro si trovano in diverso grado di civiltà e ricchezza. Si sa, che in India e in Cina il più lieve alidore che restringa il prodotto del riso porta carestia, che in certi casi spegne a migliaja e a milioni gli abitanti di popolose e fertili contrade; mentre nella massima parte delle contrade d'Europa una vera carestia non si soffre da molti anni, e la stemperata stagione del 1879, che ha grandemente scemato il prodotto alimentare in una grande estensione di territorio, ha mostrato sino alla evidenza il salutare influsso della civiltà e della ricchezza contro le carestie: quando nell'Armenia morivano di fame gli abitanti a migliaja,

in Europa, se non si scialava nell' abbondanza, si traversava almeno passabilmente un periodo di penuria. E senza uscir dall' Italia e dal 1879, il ricolto del frumento è stato inferiore all' ordinario di circa il 25 per 100, e per giunta di qualità scadente. Le altre contrade d' Europa non sono state più fortunate, e il ricolto è stato più o meno scarso dappertutto. La misura più certa della gravezza di una carestia si può avere nel prezzo del frumento; e questo prezzo secondo la legge del King avrebbe dovuto crescere del 150 per 100. Se ora confrontiamo l'anno ordinario dal luglio 1878 al giugno 1879 coll' anno di carestia dal luglio 1879 al giugno 1880, sulla guida del Bollettino settimanale de' prezzi, troviamo per ciascun mese la serie seguente del prezzo medio del frumento.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 1878 | Luglio | — 22.30 — | 1879 | — 23.47 |
| » | Agosto | — 21.90 — | » | — 24.46 |
| » | Settembre | — 21.62 — | » | — 24.88 |
| » | Ottobre | — 21.75 — | » | — 26.72 |
| » | Novembre | — 21.87 — | » | — 28.17 |
| » | Dicembre | — 22.08 — | » | — 28.48 |
| 1879 | Gennaio | — 22.11 — | 1880 | — 28.90 |
| » | Febbrajo | — 22.02 — | » | — 28.42 |
| » | Marzo | — 21.83 — | » | — 27.71 |
| » | Aprile | — 22.14 — | » | — 27.49 |
| » | Maggio | — 21.86 — | » | — 28.42 |
| » | Giugno | — 23.41 — | » | — 25.85 |
| » | Media annua | 22.21 — | » | — 26.75 |

È un aumento fra il $^1/_6$ e il $^1/_5$ del prezzo ordinario; e se si confronta co' prezzi dell'anno seguente 1880-81, si troverà ancor più ristretta la differenza. La medesima proporzione si trova ne' prezzi del frumento durante il 1879 in Inghilterra: dove il *quarter* imperiale fu venduto nel 1° trimestre a Sterline 39; nel 2° a 41.2; nel 3° a 47.2; nel 4° a 48.1.

Intanto, se si riscontrano i prezzi del frumento nella XIV tavola del Walford, si potrà notare, che il massimo sbalzo de' prezzi negli ultimi secoli raramente giunge al doppio, mentre lo troviamo quasi triplicato nel 1512, più che triplicato nel 1438 e nel 1529, e quasi quadruplicato nel 1486; e nella storia del Colletta leggiamo, che nel 1816 magrezza di ricolto a' poveri fu cagione di fame costando il grano ducati 20 al cantajo, quando il prezzo ordinario s' aggirava intorno a 4 ducati.

E se si rimonta a tempi meno civili, si trova che la carestia dell' 850 fece salire il frumento a un prezzo 30 volte maggiore dell' ordinario. È indubitato, che il lieve sbalzo de' prezzi negli anni grassi e ne' magri è dovuto alla ricchezza e alla civiltà: ma in che modo? per quali vie?

Una nazione, che si arricchisce, non moltiplica solamente la quantità, ma anche il numero de'suoi prodotti: e l' aumento di produzione cade in minima parte su' prodotti di prima necessità, e per la più gran parte su quelli di agiatezza e di lusso. Ora i bisogni di lusso e di agiatezza si possono restringere e anche far tacere, quando lo impone una dura acces-

sità; e quel valore che si risparmia sulle consumazioni di agiatezza e di lusso, si può scambiare con sostanze alimentari.

Gli è un fatto generale, che la densità della popolazione, salvo le eccezioni dovute alla natura della terra e del clima, procede in ragion diretta della civiltà; ed è un fatto egualmente generale, che le nazioni più civili abbondano di prodotti artigiani e difettano di prodotti agrarj; e all'opposto le nazioni meno civili difettano de' primi e abbondano degli ultimi: forse la sola eccezione la presentano gli Stati Uniti d'America, ed è probabilmente dovuta alla origine speciale di quello Stato, dove uomini di antica civiltà occuparono un territorio vergine estesissimo.

I grandi disordini meteorici, capaci di produrre una notevole diminuzione nel ricolto, se affliggono alcune contrade, ne risparmiano altre; e se il ricolto è magro in Europa, probabilmente sarà grasso o almeno regolare in America, in Asia, in Africa. Alcuni paesi hanno bisogno normalmente di un suplemento di prodotti alimentari: la Sassonia importa ogni anno di frumento più del 7 per 100 del suo consumo; la Svizzera il 20 per 100; l'Inghilterra di solo frumento il 25 e di tutti i grani il 33 per 100. L'Olanda, il Belgio, e anche un po' l'Italia, producono di frumento meno del consumo e ne importano il mancante. D'altra parte gli Stati Uniti, la Russia, l'Ungheria, la Moldo-Valacchia, l'Egitto ne producono più del loro bisogno e ne fanno oggetto di esportazione. Il commercio internazionale de' grani è antichissimo; ma non è stato

mai così importante come ora: in sullo scorcio del secolo passato il Turgot calcolava a 11 milioni di ettolitri tutto il commercio internazionale de' grani; oggi il Neumann-Spallart lo porta a 200 milioni. L'aumento della ricchezza e della popolazione, aumentando le richieste, ne ha provocato la produzione; e i paesi a territorio sovrabbondante hanno esteso la coltivazione de' grani, e un certo grado di perfezionamento dell'agricoltura ne ha reso più copioso il prodotto. La Russia, che sino al 1848 non esportava più di 10 milioni e mezzo di ettolitri, n'esportava 63.899,186 nel 1877 e 88.266.186 nel 1878: negli Stati Uniti la produzione del frumento nel 1849 giunse appena a 35 milioni di ettolitri, e crebbe successivamente nel 1859 a 60, nel 1869 a 90, nel 1874 a 110, nel 1877 a 128, e nel 1878 a 150; e la esportazione, che fu di quasi 20 milioni nel 1877, si elevò a 32 milioni nel 1878. Più maraviglioso ancora fu l'aumento nella produzione del frumentone, che da 297 milioni di ettolitri nel 1871 montò nel 1880 a 461. Secondo i calcoli del Neuman-Spallart il commercio di frumento e farina di frumento nel 1877 superò 3,106 milioni di lire.

La produzione totale del frumento in un paese varia da un anno all'altro, e spesso la differenza è grandissima. La Francia, dice il Pommier, nel 1853 raccolse 63 milioni di ettolitri di frumento, 97 nel 1854, e 110 nel 1857: fra il primo e l'ultimo ricolto si scorge una differenza superiore al 100 per 100.

Nell'anno agrario 1879-1880 il ricolto è riuscito circa del terzo inferiore all'ordinario; e la deficienza non è

stata solo di frumento, ma d'ogni altra natura di grani e di civaje, salvo il riso: sono adunque più di 100 giorni di vitto cui è forza provvedere. Come si provvede?

Il primo, non però il solo ajuto, è fornito dall'aumento della importazione. Non pare molto facile un aumento notevole, per quel gran principio economico dell'equilibrio fra la consumazione e la produzione: ma questo è modificato da un altro principio non meno generale, quello della equazione fra l'offerta e la dimanda: l'aumento de' prezzi è aumento di dimanda; e la carestia che eleva i prezzi fa una vittoriosa concorrenza co' consumatori indigeni del paese di esportazione; onde è accaduto spesso, che la carestia si è in certa guisa trasportata dal paese importatore al paese esportatore del frumento. E il fatto ha sempre dimostrato, che il commercio de' grani aumenta negli anni di carestia; e ne abbiamo avuto il fresco esempio nello scorso 1879-80. L'aumento della esportazione delle derrate alimentari trova una dimostrazione evidente nel *New-York produce exchange* del 9 aprile 1880; dove si legge che dal 1 luglio 1879 al 27 marzo 1880 uscirono da' porti degli Stati Uniti ettolitri 49,055.138 di grano e farina; mentre nello stesso periodo dell'anno precedente n'erano usciti 36,750.000; senza tener conto delle altre derrate, segnatamente del frumentone che si esporta in gran quantità. Nel 1880, dice il Duca d'Ayen, di frumento e farina entrò nella gran Brettagna il valore di più che un miliardo e mezzo: calcolato a 30 lire l'ettolitro, sarebbero 50 milioni di ettolitri.

Se la civiltà colla sua ricchezza toglie quasi di bocca il pane alle nazioni produttrici di un eccesso di frumento, è questo l'effetto, non tanto della maggior ricchezza, quanto dell'aumento e del perfezionamento delle vie di comunicazione di ogni natura. Se per lo passato il commercio esterno de' grani era molto ristretto, l'era in massima parte per le difficoltà del trasporto per le vie interne del medesimo paese e per le vie di comunicazione internazionali. In Ispagna, dice il Pommier, il frumento è a buon mercato: ma per la difficoltà delle vie di commercio per giungere a un porto d'imbarco occorre una spesa di 10 a 12 lire per ettolitro. Nel terremoto delle Calabrie del 1783, dice il Botta, la squallida fame incrudeliva per ogni parte, nè v'era modo di rimediarvi. Le strade giaceano così altamente ingombre di rottami e di rovine, che il portare le vitali derrate da' paesi, ove abbondavano, in quelli ove mancavano, era opera di difficile, anzi in que' primi momenti d'impossibile esecuzione. L'Hepple Hall, che ha vissuto qualche tempo negli Stati Uniti, dice che alcune parti di quella contrada erano soggette a periodi di penuria e di carestia, ma che le carestie e le penurie sono state in gran parte prevenute dalla introduzione de' canali e delle ferrovie. E se eran gravi le difficoltà del commercio interno de' grani, quelle dell'esterno eran gravissime e spesso insormontabili: per le vie di terra le spese di trasporto rendeano inaccessibili i prezzi; e se per le vie di mare riusciva più discreta la spesa, il commercio era pieno d'incertezza e di pericoli; incertezza sulla

20

quantità del ricolto, e quindi della quantità di supplemento necessario a colmare il vuoto; incertezza e lentezza per conoscere le proviste ne' varj e lontani emporj di frumento; lunga navigazione e incertezza del giorno di arrivo al luogo di destinazione, e pertanto pericoloso il commercio straniero de' grani e frequenti i fallimenti de' mercatanti. Ora colla introduzione delle navi a vapore e de' telegrafi elettrici la maggior parte di queste incertezze son cessate: in poche ore si possono conoscere i prezzi de' grani su tutte le piazze; in poche ore si possono ordinare le commissioni; in poche settimane a giorno fisso si può avere il carico al porto di destinazione. E se a questo aggiungiamo l'immenso sviluppamento, che in questi ultimi anni ha preso il naviglio mercantile presso le nazioni civili, intenderemo agevolmente il maraviglioso accrescimento del commercio esterno de' grani.

Ma, per quanto si voglia esteso e attivo il commercio esterno de' grani, basta troppo raramente a colmare il vuoto lasciato dalle cattive annate. Un supplemento alla quantità di grani, che in una contrada si ripete continuamente e incessantemente ogni anno, diventa parte integrante della provigione annua del paese, e la sospensione di quel commercio equivarrebbe a un cattivo ricolto. Quando dunque a un ricolto insufficiente si cerca un riparo nel commercio esterno de' grani, non si dee fare assegnamento sulla importazione annua ordinaria, ma soltanto sull' eccesso d' importazione che le annate di carestie presentano

sulle ordinarie; e questo non è mai sufficiente, quando sia veramente notevole e molto esteso il difetto. Supponiamo che il commercio si restringa a due sole contrade, l'Inghilterra e gli Stati Uniti, e che la quantità dall'una trasportata all'altra si elevi a 20 milioni di ettolitri, che rappresentino il quarto della sua consumazione: è naturale che il coltivatore inglese faccia i suoi conti sulla produzione di 20 milioni di meno, e il coltivatore americano su quella di 20 milioni di più della rispettiva consumazione. Ove accada, che in Inghilterra una cattiva annata scemi di un terzo il ricolto, saranno 20 milioni che mancano, e che si chieggono agli Stati Uniti; i quali allora soltanto possono offrirli senza loro pregiudizio, quando l'abbondanza del ricolto presenti un eccesso di prodotto equale al difetto patito in Inghilterra. Ma queste fortunate coincidenze son troppo rare, e l'innalzamento de' prezzi è la dimostrazione evidente, che l'aumento della esportazione è una sottrazione alla quantità consumata in America: e così ha luogo una specie di compensazione; se, per esempio, l'Inglese dovrebbe ridurre di 200 grammi la sua razione giornaliera di pane, riduzione intollerabile, la ridurrà di 100, riduzione tollerabile; e l'Americano, adescato dall'altezza de' prezzi, si contenterà di ridurre la sua consumazione, e si accollerà una parte del peso che non può tutto portarsi dall'Inglese. L'eccesso adunque d'importazione de' grani nelle annate di carestia non colma mai per intero il difetto del ricolto; e quello che si è detto di due nazioni. si può senz'altro applicare a tutte insieme. In Eu-

ropa si contano più di 300 milioni di abitanti, e tutti si posson dividere in tre parti quasi eguali rispetto al commercio de' grani, importatori, esportatori, e neutri: un ricolto insufficiente generale aumenta ne' primi il bisogno d' importare, scema ne' secondi la facoltà di esportare, e crea negli ultimi il bisogno d'importare. Se si verificasse il difetto di un quinto del ricolto ordinario, occorrerebbe un supplemento di quasi 200 milioni di ettolitri oltre quelli del commercio annuo ordinario, cosa economicamente impossibile.

Non essendo adunque possibile di colmare pienamente il vuoto delle scarse annate, il popolo affamato cerca altri ajuti, e li trova più numerosi e più efficaci ne' paesi più civili. Uno de' caratteri, che distinguono il grado di civiltà delle nazioni nell' agricoltura è la grande varietà nella produzione agraria; perchè di tutta la provigione delle materie alimentari una parte è destinata alla nutrizione del popolo, e l' altra al mantenimento degli animali e alla produzione industriale: e per tanto, allorchè la parte destinata a nutrire il popolo patisce difetto, sulla parte destinata agli animali si può pigliare quello che manca per gli uomini. Una gran parte del ricolto delle patate serve alla fabbricazione dell' amido, della destrina, dell' alcole; moltissimo orzo è consumato nella fabbricazione della birra (1); grandi quantità di frumentone s' impiegano nella fabbricazione dell'alcole; orzo, ave-

(1) Quantunque gli Svedesi, dice il Malthus, avessero tollerato con una rassegnazione esemplare la carestia del 1799, si assicura non-

na, frumentone sono in grandi quantità consumati dagli animali. Nelle gravi carestie tutte le materie alimentari crescono di prezzo, e spesso torna conto agli allevatori di bestiame di mandare gli animali al macello, perchè le carni rincarano e rincara il loro nutrimento. La diminuzione degli animali bovini, ovini, suini, lascia disponibile una maggior quantità di foraggi, che possono sostituire la profenda pe' cavalli. Tutti questi grani sottratti al consumo industriale si possono ridurre in farina, di cui, o sola, o mescolata con quella di frumento, si fa pane: non è pan buffetto, ma salva dalla fame (1). Ne' casi più gravi si può ricorrere a' rimedj usati nelle piazze strette d' assedio;

dimeno che l' editto, col quale il Governo proibiva la distillazione de' grani, provocò una specie di ribellione. Intanto questo provvedimento era dettato unicamente dall' interesse della pubblica salute: e il modo come fu accolto è una pruova luminosa della differente impressione che fanno sul popolo un male che viene dalla natura e una semplice privazione imposta dal Governo.

(1) Negli anni di carestia, dice il Pommier, si aggiungono i grani minuti al frumento per fare il pane, e così si cansa la fame: l'uomo allora ritiene per sè una parte delle derrate destinate ordinariamente agli animali. Nel Luglio del 1799, dice il Malthus, nelle province svedesi prossime alla Norvegia, un mese circa prima del ricolto, una parte considerevole del popolo si nutriva di un pane fatto colla corteccia interna dell' abete e di acetosella disseccata, senza mescolarvi altra farina che potesse aumentarne la facoltà nutritiva. La faccia squallida e trista de'contadini mostrava abbastanza, quanto insalubre fosse questo alimento. La morte ne avea già spento parecchi; ma gli effetti di questo vitto non s' erano ancora fatti sentir pienamente: è probabile, che appresso si saranno manifestati sotto la forma di un morbo epidemico.

si mangiano i cavalli, i muli, gli asini; nè parrà strano, poichè già si comincia a mangiare nelle città più ricche e civili. In qualche caso si può trar profitto da qualche accidente straordinario: nel 960 la Norvegia, minacciata da una grave carestia, ne uscì salva per una copiosissima pesca di aringhe. Giova anche in parte la emigrazione, che si vede costantemente aumentare negli anni calamitosi: ecco uno specchietto della emigrazione generale di Europa e speciale del Regno Unito negli anni 1878-79-80, secondo i calcoli del Giffen.

| | Emigrazione di Europa | — | del Regno Unito |
|---|---|---|---|
| 1878 | — 147,663 | — | 112,902 |
| 1879 | — 217,163 | — | 163,274 |
| 1880 | — 332,000 | — | 227,542 |

Dove si scorge che per l'Europa il 79 vince il 78 di 69,500, e l'80 il 79 di 115,131; e pel Regno Unito il 79 vince il 78 di 51,372, e l'80 il 79 di 63,268. E se si contano gli emigrati ne'diversi mesi dell'anno, e all'anno civile dal Gennajo al Decembre si sostituisce l'anno agrario dall'Agosto al Luglio, apparirà la emigrazione più numerosa ne' mesi più scarsi. Infatti da parte del Regno Unito ne' due anni 1878-79 e 1879-80 emigrarono come dallo specchietto seguente.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1878 | — | 3368 | 1879 | Agosto | — | 4655 |
| » | — | 3092 | — | Settembre | — | 4179 |
| » | — | 3437 | — | Ottobre | — | 4810 |
| » | — | 1650 | — | Novembre | — | 3673 |
| » | — | 885 | — | Decembre | — | 2052 |
| 1879 | — | 978 | 1880 | Gennaio | — | 2016 |
| » | — | 1265 | — | Febbrajo | — | 3293 |
| » | — | 2151 | — | Marzo | — | 7510 |
| » | — | 4585 | — | Aprile | — | 18972 |
| » | — | 5600 | — | Maggio | — | 20238 |
| » | — | 3836 | — | Giugno | — | 11305 |
| » | — | 3512 | — | Luglio | — | 6993 |
| | | 34,359 | | | | 89,696 |

Dove si vede che negli ultimi cinque mesi del 1880 n'emigrarono 65,018, e negli ultimi cinque del 1878 soltanto 12,432.

L'opera del governo può riuscire ad attenuare o ad aggravare gli effetti delle carestie, secondo che è bene o male indirizzata: e i governi ordinariamente peccano, ora col non far nulla, ora col far troppo. E accade quasi costantemente, che non si fa nulla ne' due estremi della scala della civiltà; ne' più bassi, perchè non si sa nè si può; ne' più alti, perchè i cittadini sanno e possono provvedere a' loro bisogni meglio che non farebbero i loro governi: negli Stati di mezzana civiltà sogliono i governi far troppo; e d'ordinario fanno più male che bene. In molte questioni economiche il senso comune si trova spesso in op-

posizione col senso retto: e questo accade, quando vi ha complicazione di fatti, alcuni appariscenti e fallaci, altri oscuri e veraci; e il volgo, che si appaga delle apparenze e non sa penetrare nell' intima sostanza de' fatti, si lascia facilmente ingannare; e al governo degli Stati, che non abbiano raggiunto un certo grado di civiltà, si veggono spesso innalzati uomini, che in materie economiche non sono superiori al volgo.

Non essendo nel mio disegno di trattare de' varj spedienti adoperati per allontanare le carestie o almeno per renderne più tollerabili gli effetti, io mi restringo ad una semplice enumerazione. E sono la fissazione di autorità del massimo prezzo, cui sia lecito di vendere il frumento; il divieto della incetta e la persecuzione degl' incettatori; il divieto della vendita fuori mercato; l'obbligo a'coltivatori di fare la dichiarazione della quantità di frumento raccolto; il divieto della esportazione e l'incoraggiamento alla importazione; l' approvigionamento e i depositi governativi di frumento; i forni uffiziali; i compensi e contro compensi a' fornaj (1). Tutti questi spedienti sono stati sperimentati nella pratica; tutti son riusciti inutili o dannosi, e nondimeno ad ogni nuova carestia i governi dimenticano gl' insegnamenti della storia, e cadono ne' medisimi errori. E vi cadono sempre i governi volgari, spesso anche i governi intelligenti,

(1) Questi spedienti si possono leggere sviluppati e comentati nell' opuscolo dello Scialoja, *Carestia e Governo*, e anche un poco nel 2° volume de' miei *Principj di economia politica*.

quelli per convincimento, questi per necessità politica: imperocchè lo spettro della fame agita e commuove il popolo, e il popolo commosso e agitato può trascendere a ribellioni e rivoluzioni; e i governi, che hanno a scegliere fra una pericolosa rivoluzione e una cattiva legge, non esitano punto ad abbracciare quest' ultima.

La scala mobile nel commercio de' grani, ordinata a vantaggio de' proprietarj di terre nel disegno d' impedire che scenda troppo giù il prezzo del frumento, è già un primo passo alla libertà, perchè giunge alla quasi libera importazione, quando il frumento raggiunge i prezzi di carestia. Ma il modello della libertà di commercio de' grani ne' casi di carestia si trova in un editto di Francesco IV duca di Modena. « La scarsa raccolta di frumento, seguita anche in quest' anno ne'nostri Stati, esigendo delle sollecite misure che ne facilitino l' importazione onde assicurarci che non ne manchi al mantenimento della popolazione, e riconoscendo noi che nelle attuali circostanze il mezzo migliore per promuovere e agevolare la importazione medesima è quello di lasciare perfettamente libero il commercio, ci siamo determinati di concedere per quest' anno annonario, cioè dalla pubblicazione del presente editto sino a tutto il mese di luglio del venturo anno 1817, libera ed esente da qualsiasi pagamento di dazio tanto la introduzione quanto la estrazione del frumento in tutta la estensione de' nostri dominj ».

Per quanto nelle materie economiche si voglia essere più inclinato alla libertà che alle restrizioni, non

si può mettere in dubbio, che in certi casi la libertà nuocerebbe e gioverebbe la restrizione. Poniamo il caso di una contrada povera, che produca di frumento quanto basta alla sua consumazione. La libertà del commercio avrà questa conseguenza, che i grani si esporteranno, ma non s' importeranno: perchè il prezzo del frumento è determinato, non dalla dimanda vana, ma dalla effettiva, e in conseguenza si trova sempre più alto ne' paesi più ricchi; onde il frumento esce da' paesi poveri, perchè fuori si vende più caro; e non ce n' entra, perchè si vende altrove a migliori condizioni. La Turchia ha spesso vietata la esportazione de' grani da' suoi Stati: io credo che si sia ben consigliata, perchè in tanto giova la libertà della estrazione, in quanto si abbia una grande probabilità di una maggiore importazione. Uno degli articoli più importanti della esportazione russa sono i grani: e non raramente è accaduto, che i contadini russi soffrivano la fame, quando i loro grani erano andati a satollare i cittadini inglesi.

## XXVII.

### EFFETTI DELLE CARESTIE.

La carestia dirada la popolazione. Ho accennato innanzi a carestie che hanno spento per fame un terzo e anche più di una popolazione e hanno spinto gli uomini a divorarsi l' un l' altro: ma oltre a' morti di fame la popolazione scema per difetto di matrimonj e

di nascite; al danno emergente s'aggiunge il lucro cessante. Ma ne' primi anni, che seguono alla distruzione operata dalla fame e dalla pestilenza che spesso la segue, si colma rapidamente il vuoto; perchè al ritorno dell'abbondanza la produzione alimentare supera i bisogni della popolazione rimasta e invita ai matrimonj e alla generazione.

Le carestie si trovan sempre accompagnate e seguite dalla moltiplicazione e dall' aggravamento delle malattie comuni, e spesso ancora dalle infettive e pestilenziali. Per soddisfare a' bisogni più indispensabili della vita occorrono all'uomo l'alimento, il vestito e l'abitazione: un alimento insufficiente e guasto, un vestito che non valga a riparare dal freddo, un'abitazione angusta, bassa, fredda, umida, non mai visitata dal sole, la succidezza e la lordura della persona e delle cose, isolatamente son capaci di alterare la salute e produrre malattie più o meno gravi; s'immagine, quali debbano esserne gli effetti, quando operano insieme; e operano insieme quasi sempre. Negli anni ordinarj e anche di abbondante produzione agraria non son rari i casi di morte dovuti alla miseria: la pellagra si vede soltanto fra'contadini; in Inghilterra, secondo le note del Dr. Drysdale, su 1000 morti di tubercolosi se ne contano 68 fra gli agiati e 230 fra' poveri; si sa che molto frequentemente ricorrono in primavera le febbri infettive, che hanno il loro centro di diffusione nelle prigioni e ne' bassi e luridi rioni delle grandi città; e si sa pure che nelle grandi epidemie pestilenziali la massima parte del tributo alla

morte è pagato da' poveri. Nelle annate ordinarie la miseria non uccide per fame, ma altera e indebolisce talmente la complessione, che le più lievi cagioni producono malattie, che sogliono esser lente di corso e gravi di natura. Per la carestia la miseria cresce di estensione e d'intensità: i poveri diventan miseri, e i miseri miserrimi. Molti muojono letteralmente di fame; e un numero infinitamente maggiore fra gli stenti e le privazioni riesce a superare il periodo della carestia: ma son tali le alterazioni organiche indotte nella complessione dallo scarso e cattivo alimento, che si prestano facilmente allo sviluppo di quelle grandi epidemie, che sogliono ordinariamente seguire alle grandi carestie. Quasi ogni grandiosa carestia, dice il Roscher, ha al suo seguito la pestilenza prodotta da una nutrizione viziosa e non conforme a natura: e veramente nelle Tavole del Dr. Short e nella lunga serie delle carestie raccolte dal Walford molte se ne incontrano seguite da epidemie pestilenziali; e la carestia del 1816 fu seguita dalla epidemia tifoidea del 1817-18 che corse per tutta l'Europa. È un po' difficile il concepire, come da una complessione alterata e guasta dagli strazj della fame possa avere origine un contagio; forse sono germi latenti di contagio, che trovano un terreno ben preparato alla loro azione in quella complessione guasta, e scoppiano in epidemia. È una questione che tocca a' medici di sciogliere, se possono: il fatto certo è che spesso alla fame seguono morbi pestilenziali.

In alcuni casi ha luogo il contrario, vale a dire che

la carestia viene in seguito della peste. Il Dr. Short osserva, che una epidemia mortale è generalmente seguita da un periodo di grande salubrità; e crede doversi attribuire alla malattia, che ha spento tutti gli uomini di una complessione delicata. È probabile, dice il Malthus, che concorra all' effetto un' altra cagione; v' ha più agio e più alimento per que' che restano, e la condizione delle classi inferiori si trova migliorata. Questo è vero per le epidemie non molto gravi: ma in una epidemia pestilenziale, come quella di Costantinopoli che spopolò l' universo, come dice il Papon, ogni commercio si sospese, tutte le opere furono interrotte, perchè ciascuno attendea a curare i suoi malati e a piangere i suoi morti, e nelle vie non si vedeano se non quelli che li portavano a seppellire. Quella peste, che giunse a mietere in Costantinopoli sino a 10,000 vittime al giorno e lasciò quasi vuote molte città dell' Oriente, fece tali devastazioni in Italia, che al dire del Gibbon in molti distretti si lasciavano marcire le messi sul suolo e le uve su'tralci. Talvolta accade, che sopraggiunga una epidemia pestilenziale durante la carestia, come nella peste di Marsiglia del 1720, e la mortalità diventa allora spaventevole. Abbiamo dal Macchiavelli, che la famosa peste del 1348, descritta dal Boccaccio, che spense 96,000 uomini in Firenze, fu di poco preceduta dalla carestia, che dette animo ad Andrea Strozzi di farsi popolare vendendo a buon patto il frumento e poi muovere la plebe a rivoluzione.

La mortalità delle carestie e delle epidemie si può

tenere come l'indice più sicuro del grado di civiltà e di ricchezza delle nazioni. Da qualche secolo non s'è più vista in Europa la peste bubonica; in sua vece s'è avuto il tifo e il colera. Gli esempj di confronto sono innumerevoli in tutte le contrade: io mi restringo a due epidemie fierissime patite in Napoli, l'una di peste nel 1656, l'altra di colera nel 1836-37. Secondo i calcoli del De Renzi poggiati sulle testimonianze degli scrittori contemporanei la peste del 1656 spense quasi 400,000 persone in Napoli, compresi i subborghi; intorno al 75 per 100: vi sarà probabilmente esagerazione, ma per quanto si voglia ridurre, sarà sempre una mortalità smisurata. Nel primo e nel secondo colera del 1836-37 i morti non giunsero forse a 45,000, poco più del 10 per 100. Si vorrà dire, che la peste è più mortifera del colera: e sia pure; ma perchè la pesta non ha potuto più penetrare in Europa? Nella Scozia, dice il Malthus, nel 1680 perirono di fame tante famiglie, che nello spazio di sei miglia una contrada per lo innanzi molto popolata non presentava un sol fuoco. Nella parrocchia di Montquhitter di 16 famiglie che viveano in un podere ne morirono 15; in un altro di 169 persone non sopravvissero che tre famiglie, compresi i proprietarj: oggi la Scozia è uno de' paesi dove è meglio distribuita l'agiatezza, e di questi orrori non si hanno più esempj. E il Regno Unito ci presenta nello stesso tempo le due epoche distanti, nella Inghilterra e nella Irlanda: quella ha visto crescere d'anno in anno la sua popolazione; questa intorno al 1846-47, fra morti ed emigrati perdette più di

due milioni di uomini, circa il 33 per 100. Qual ne sarebbe la ragione, se non è l'agiatezza, la ricchezza, la civiltà.

Negli anni di carestia si moltiplicano i reati contro la proprietà: i ladri d'indole e di professione rubano sempre, nelle buone e nelle cattive annate; ma in queste la fame spinge al furbo anche le persone che a stomaco pieno rimarrebbero oneste. Negli anni di carestia 1828-32, dice il Roscher, la Francia ebbe a punire 95,810 furti, mentre negli anni di abbondanza 1826-27 e 1833-35 non ebbe a punirne che 88,351: e conchiude, che in tempi di carestia i furti crescono straordinariamente ne' paesi poco civili. Ma in questi casi di carestia v'ha una specie di reato contro la proprietà, in certa guisa collettivo e popolare, e per tanto molto più pericoloso e meno imputabile e punibile, perchè vi partecipa una gran parte della popolazione. Quando dopo il ricolto comincia il movimento commerciale de' grani e per la scarsezza del prodotto aumenta successivamente il prezzo del pane, cominciano a serpeggiare i mali umori fra il popolo, e si esacerbano in proporzione dell'aumento del prezzo. Si comincia col mormorare, che il grano c'è, e basterebbe: ma sono gl'incettatori e i mercatanti che lo portan via, e per avidità di lucro affamano il popolo. Sempre i più audace, non sempre i più bisognosi, spesso i fautori di disordine pel disordine, si riuniscono dapprima in capannelli, i capannelli ingrossano e si aggregano, e diventano legione. Ed è fortuna, se si contentano di assaltare la casa comunale,

e sfondar qualche porta, e strappare dall'autorità municipale ordini e promesse, che poi non si possono eseguire e mantenere. Spesso vanno molto più innanzi: una informe moltitudine, ove non mancano le donne e sogliono essere le più furiose, arrestano i carri carichi di grani, scassinano i magazzini, assaltano i mulini, e quando voglion mostrarsi onesti vendono e comperano i grani e le farine altrui al prezzo che credono: più d'ordinario quello che non è rubato, è sperperato. E se incontrano resistenza, a' reati contro la proprietà s'aggiungono quelli contro le persone, e ne seguono percosse, ferite, uccisioni. E quando alla carestia segue una epidemia pestilenziale, sorge un'altra specie di reato collettivo, provocato dal pregiudizio volgare, che il morbo sia prodotto da polveri, liquori, o altri oggetti velenosi sparsi e diffusi da malfattori: questo accadde nella peste di Milano e in quella di Napoli; questa voce ebbe corso in Napoli nel primo colera, e lo stesso è accaduto quasi dappertutto; e quando occorrono certi accidenti che pajono confermare la volgare opinione, il pregiudizio si muta in pieno convincimento (1).

(1) In Napoli nel primo colera si credea da molti, che il male fosse provocato per opera della polizia. Un giorno fu trovato sulla pubblica via un oggetto, che avea la forma e l'apparenza di un pezzo di formaggio. Fu raccolto, e sè credette di avere scoperto il corpo del delitto: fu saggiato sopra un cane, e il cane poco appresso fu sorpreso da vomito e diarrea. Non era più lecito il dubbio. Ma gli scienziati, scettici di professione, non furono contenti alle apparenze; vollero esaminare quel singolare pezzo di for-

Le carestie sono un gran pericolo per la pubblica tranquillità. Esse, dice il Roscher, potrebbero per sè stesse provocare soltanto rivolgimenti locali; ma gli effetti di questi si propagano ovunque trovino un terreno propizio: ed è perciò che le maggiori rivoluzioni registrate nella storia furono provocate in gran parte dalle carestie. E aggiunge in nota: la lunga carestia degli anni anteriori al 1095 ha molto contribuito ad inflammare gli animi alla prima crociata (Wilken); la carestia d'Inghilterra degli anni 1257-58 menò alla rivolta de' baroni (Lingard); e le carestie verificatesi in Russia in sul principio del secolo XVII ajutarono il falso Demetrio ad abbattere il Boris (Karamsin). Anche la rivoluzione Svedese del 1772 fu promossa dalla carestia (Schlözer). Eguali conseguenze portarono seco la carestia inglese degli anni 1646-50; la francese degli anni 1788-89; e quella de' paesi occidentali d'Europa negli anni 1846-47. D'altra parte, se il governo di Palmerston è stato decantato per la tranquillità e la felicità che n'ebbe l'Inghilterra, una delle cause è da cercarsi nell'abbondanza de' ricolti; poichè nel periodo del 1854-65 l'Inghilterra ebbe 10 raccolti buoni e soltanto due scarsi (Caird).

maggio, e trovarono che era una pasta di semi di ricino, che un farmacista, trattone l'olio, avea gittato sulla via.

## XXVIII.

### CONCHIUSIONE

Raccogliendo le cose dette di sopra, veniamo a questa conchiusione: 1. che la povertà per una gran parte di persone è condizione inseparabile dalle società umane: 2. che dalla povertà si precipita spesso nella miseria, e un certo numero di miseri s' incontra dappertutto: 3. che le carestie ricorrono più o meno frequentemente presso tutti i popoli: 4. che le epidemie pestilenziali talvolta precedono, più raramente accompagnano, molto spesso seguono alle carestie: 5. che la povertà, la miseria e le carestie, gravissime nel periodo selvaggio, vanno successivamente scemando d' intensità e di frequenza, quando si passa al periodo pastorale, all' agrario, all' artigiano, al commerciale: 6. che non v'ha rimedio capace di prevenire o distruggere la povertà e la miseria, le carestie e l' epidemie: 7. che l' unico rimedio per renderle più miti e più tollerabili stà nel progresso economico, sociale e morale delle nazioni.

# PROBLEMA

# DELL' ASSOLUTO

PER

A. VERA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA UNIVERSITÀ DI NAPOLI
GIÀ PROF. DI FILOS. NELLA UNIVERSITÀ DI FRANCIA

---

## PARTE IV.

---

Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Seyn*, unvergängliches *Leben, sich wissende Wahrheit*, und ist *alle* Wahrheit.

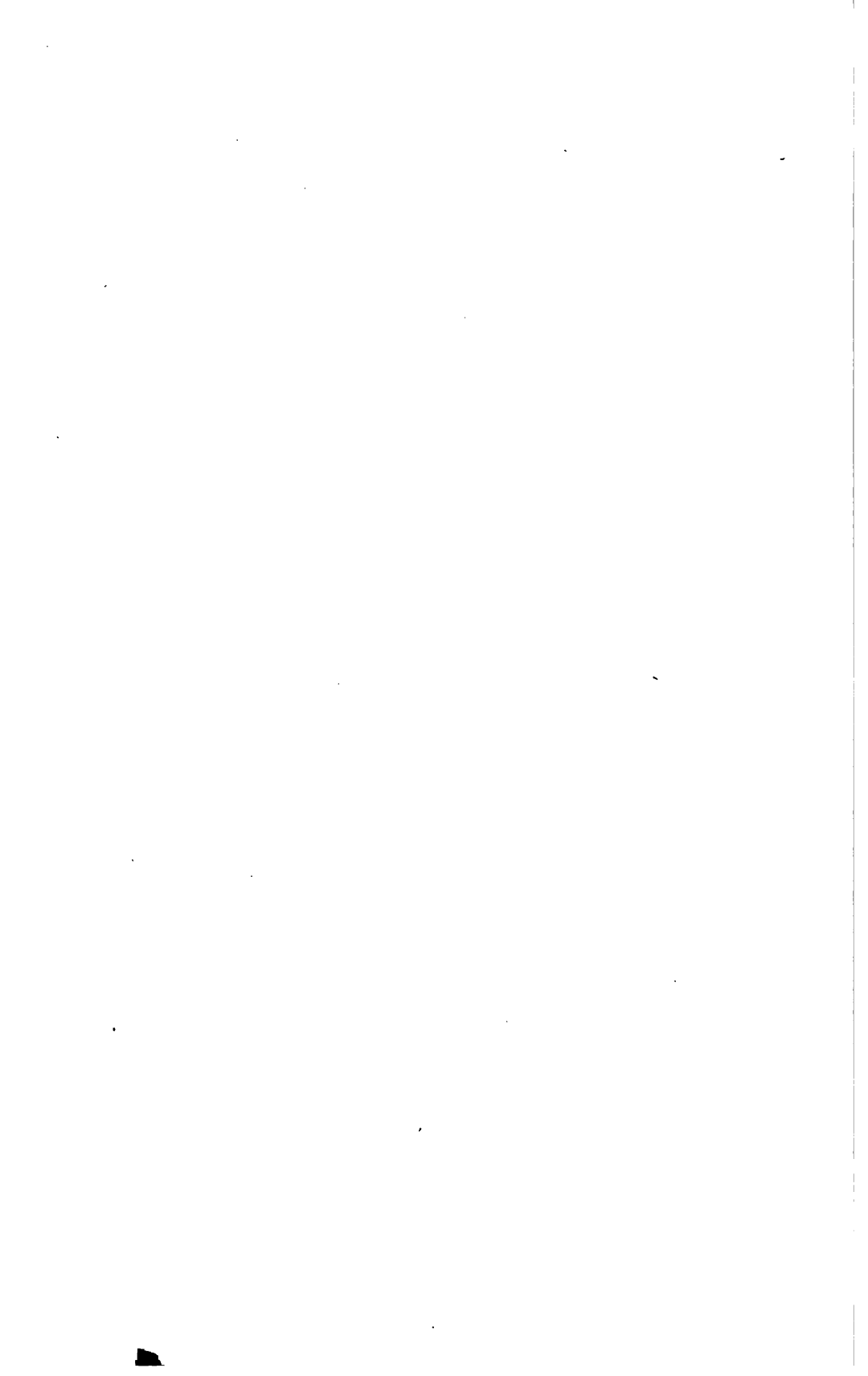
HEGEL (*Logik. Die absolute Idee*)

Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So dass, was in Ihm lebet und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.

GŒTHE (*Sprüche in Reimen. Gott, Gemüth und Welt*).

# INDICE

(1) Si proseguirà l' esposizione della *Fenomenologia dello Spirito* nella Parte seguente.

| ERRORI | | CORREZIONI |
|---|---|---|
| Pag. 80 v. 31 | sn | — su |
| » 84 v. 21 | à | — a |
| » 86 v. 5 | prosuppone | — presuppone |
| » 90 v. 9 | che, A | — che A |
| » 92 v. 18 | annullato | — annullata |
| » 95 v. 6 | e B | — a B |
| » 96 v. 5 | corporei | — corporeo |
| » Ib. v. 29 | alro | — altro |
| » 105 v. 1 | legge | — la legge |
| » 123 v. 17 | sempra | — sembra |
| » 128 v. 22 | addimandarsi | — addimandasi |

## CAPITOLO XIX.

### L' ESPERIENZA E LA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO.

#### QUESTIONI PRELIMINARI.

Se, come è nostro assunto dimostrare, l'assoluto è un sistema, e l' unità assoluta è l' unità sistematica, e quindi la vera e assoluta cognizione è di necessità la cognizione sistematica, per modo che una filosofia è tanto più la filosofia in quanto più a siffatta unità si avvicina, e, per converso, lo è tanto meno in quanto più se ne allontana, in che consiste, si domanderà primieramente, questa unità? Perchè gli è chiaro che non basta dimostrare che la verità è un sistema, ma fa d'uopo anzitutto dimostrare come e qual è siffatto sistema. Questa è la prima questione che ci si pone innanzi. Ma vi ha l'altra già indicata nel capitolo precedente e che con la prima strettamente si congiunge: in che relazione, cioè, sta coll'assoluto sistema, e qual funzione vi adempie l'esperienza, la storia, il mondo, in una parola, l'ente fenomenale? Perocchè, se questo non è nell'assoluto, non è un mo-

mento, o una sfera dell'assoluto, non si comprende come l'assoluto sia l'assoluto; e, viceversa, non si comprende neanche come l'ente fenomenale sia e possa essere, se non è un momento dell'assoluto. Perocchè, sorgere e passare, nascere e morire, tale è l'ente fenomenale, onde esso non è *causa sui*, causa, ragione di se stesso, non contiene in sè la ragione della sua esistenza. La natura, ad esempio, in quanto apparisce e diviene, suppone un qualchè, un principio, una causa determinata e determinante del suo apparire e del suo divenire. Ora, noi diciamo che l'assoluto è un sistema e l'assoluto sistema, e che l'esperienza e il fenomeno sono elementi essenziali di cotesto sistema. Onde un assoluto concepito come *Ens extramundanum*, come ente che non apparisce, non si manifesta, che vive fuori del mondo fenomenale è una *contradictio in terminis*, non è l'assoluto. E qui sta la difficoltà, qui sorge il problema. Perocchè, mentre mal si comprende come l'assoluto e l'ente fenomenale possano separarsi, mal anche si comprende come possano congiungersi e conciliarsi. Ed invero, se il divenire è l'elemento essenziale dell'ente fenomenale, questo sembra non poter essere quel che è che escludendo l'assoluto, e l'assoluto, a sua volta, sembra non poter esser l'assoluto che escludendo ogni divenire. Tale è la contraddizione profonda, radicale in cui è collocato e si muove l'universo. Dio e il mondo, l'infinito e il finito, l'assoluto e il relativo, la ragione divina e l'umana, il sovrannaturale e il naturale, il noumeno, o la cosa in sè e il fenomeno

sono espressioni, forme diverse di cotesta contraddizione.

Si ammette, gli è vero, in generale, che la contraddizione è conciliata. E ciò si ammette perchè l'unità, Iddio, è il bisogno più intimo, e, a dir così, l'assoluta necessità dell'intelligenza e dell'universo. Onde, spezzando l'unità, si spezza quel legame, quel principio, quella ragione suprema senza la quale non si vede come e perchè le cose siano e possano essere in se stesse e nelle loro relazioni. Si ammette, adunque, che la contraddizione è conciliata, ma solo nell'assoluta unità, in Dio, mentre rimarrebbe inconciliata e inconciliabile nella umana intelligenza. Anzi l'impotenza di elevarsi alla cognizione dell'assoluta unità formerebbe il carattere distintivo, la natura specifica della nostra intelligenza. E poichè siffatto concetto della intelligenza nella sua relazione colla verità trae seco qual conseguenza inevitabile il principio scettico, si crede potere a questo sottrarsi ricorrendo al sentimento e alla fede. Quindi l'assoluto non sarebbe un obbietto della cognizione, ma del sentimento e della fede, a tal segno che ogni qualvolta lo si vuol sottoporre alle condizioni, alle forme, ai processi della scienza, non solo non se ne raggiunge la vera cognizione, ma si falsa e corrompe quanto intorno ad esso ci viene dal sentimento e dalla fede rivelato.

Questo è il concetto che la coscienza empirica si forma dell'assoluto e delle sue relazioni con il mondo, e con l'uomo in particolare. E per coscienza empirica dobbiamo intendere la coscienza popolare non solo,

ma ben anche la coscienza del sapere empirico in generale. Perocchè vi ha una coscienza che è propria del sapere empirico, e che intorno a questo punto non differisce essenzialmente dalla popolare. E, difatti, o rigetta anch' essa l' esistenza dell' assoluto, nel che è consentanea a se stessa, al suo principio, o, se l' ammette, non so per qual ragione, forse perchè sente che senza l' assoluto la scienza è un edificio sospeso nel vuoto, se l' ammette, dico, l' ammette soltanto come obbietto del sentimento e della fede.

A siffatta posizione che l' empirico prende nel problema dell'assoluto può a ragione applicarsi l' *incidit in Scyllam qui vult vitare Carybdim.* Ed, invero, mentre, per superare la contraddizione, e quindi il principio scettico, egli ricorre alla fede, nel fatto, s' impiglia in una contraddizione più profonda e più inconciliabile, nella contraddizione con se stesso, con ogni sua parola ed ogni suo pensiero. Perocchè, collocandosi nella sfera della scienza, osserva, indaga e giudica le cose, e la fede stessa mediante le norme, i dettami, in una parola, la natura della scienza, e poi nega ad un tempo la scienza, e se ne pone fuori negandola. Aggiungasi che lascia insoluta o, a dir meglio, rende più spiccata e, per quanto è in lui, insolubile la contraddizione della scienza e della fede.

Questo procedimento equivoco, inconseguente e in fondo scettico dell' empirismo ha trovato ai dì nostri la sua forma propria e la sua sanzione nella filosofia di Kant. Tutto è, si può dire in un certo senso, in codesta filosofia, appunto perchè essa è un'analisi della

intelligenza, delle sue forme e del suo contenuto. E ciò spiega in parte come da essa abbia preso le mosse il gran movimento filosofico e intellettuale germanico. Dico in parte, altre cause, altri impulsi, e sovrattutto una conoscenza più esatta e più profonda della storia della filosofia, e in special modo della filosofia greca avendo contribuito, a parer mio, più della filosofia di Kant, al pieno e razionale sviluppo di questo movimento. Checchè ne sia di ciò, tutto, ripeto, è nella filosofia di Kant, ma solo in un certo senso. Hegel con quella sua concisione piena di senso, e dirò così, aristotelica la definisce una nidiata, un vespajo di contraddizioni. *Ein Nest von Widersprüchen* (1). In tal senso appunto intendo che vi ha tutto nella filosofia di Kant. Vi ha tutto, ma in una forma contraddittoria, inconseguente, confusa e, starei per dir, caotica. Il che proviene anzitutto dall'esser essa un'analisi, uno spezzamento empirico e artificiale dell'unità ove il pensiero scettico si asconde sotto il velo ingannevole della fede, di quella ragione, cioè, che Kant chiama pratica (2).

Io qui toccherò soltanto di quei punti della filosofia di Kant che mi paiono più adatti a dimostrare la mia tesi.

Già fin dalla prima mossa Kant piglia dinanzi alla intelligenza e la verità una posizione scettica. Egli designa la sua dottrina col nome di critica, ma, in

(1) *Storia della Filosofia.* Vol. 13. p. 538.

(2) E alla ragione pratica e ai suoi postulati che più specialmente si riferisce il motto di Hegel.

realtà la sua critica è un pretto scetticismo, più pretto di quello della nuova Accademia che concedeva almeno all'intelligenza la facoltà di raggiungere un qualchè di simile al vero, il verisimile. Kant, al contrario, vuole che nulla si affermi e si ammetta se non dopo di aver sottoposto l'intelligenza a un rigoroso e minuto esame onde accertare quel ch'essa può e non può, o, com'egli dice, la sua legittimità e il valore delle sue facoltà e concezioni. Ora gli è chiaro che questo è precisamente il pensiero scettico, che Kant dissimula, o elude mediante una inconseguenza, servendosi, cioè, nel far la critica della intelligenza di quella stessa intelligenza di cui si accinge a far la critica. E si comprende. Senza il soccorso di siffatta inconseguenza dar non potea un passo innanzi, e forza quindi gli sarebbe stato dichiarare il suo scetticismo, e rinchiudersi, se volea esser conseguente, nell' ἐποχή degli antichi scettici, nella sospensione di ogni giudizio, nel silenzio assoluto; il che torna a dire che la sua critica non avrebbe veduto la luce del sole.

Ecco adunque una prima e radicale inconseguenza della critica kantiana. Ma accade nella scienza quel che accade nella vita. Il primo passo dato in fallo si trae dietro una serie interminabile di errori, malanni e sventure. Onde progredire nell' indagine filosofica non basta servirsi dell'intelligenza e presupporne la legittimità in generale, ma fa d'uopo altresì adoperarne il contenuto, le forme, cioè, i principii, i criterii, e adoperarli presupponendone parimenti il legittimo uso e valore. E così avviene, ad esempio, che

Kant riconosce, anzi pone a principio l'autonomia di ragione. E sì che la scienza e l'autonomia della ragione sono cose inseparabili. Negare o porre in dubbio l'una vale quanto negare o porre in dubbio l'altra. Ma nella dottrina di Kant l'autonomia della ragione è l'inconseguenza assoluta, poichè, qualunque parte se ne consideri, sia nella *Critica della ragione teoretica*, sia nella *Critica della ragione pratica*, sia anche nella *Critica del giudizio*, se vi si incontra una ragione, non è certo la ragione autonoma, ma la servile. Questa nuova ragione servile non sarà l'*ancilla theologiæ*, ma in ogni modo è un' ancella, e ancella forse di un signore meno ragionevole e più capriccioso che nol fosse la vecchia teologia. Può la ragione autonoma trovar posto in una dottrina che sottomette la ragione alla critica, e non vuol riconoscerla come ragione se non dopo averla fatta passare per la trafila di una critica artificiale e violenta? La ragione, se è la ragione, sta all'infuori e al di sopra della critica. È dessa, al contrario, che fa, e sola può far la critica, giudicare, cioè, e determinare ciò che è conforme e ciò che non è conforme alla ragione, o, a meglio dire, la ragione, la ragione reale e concreta, la ragione veramente autonoma è quella che afferma e pone se stessa, le sue forme e il suo contenuto, e giudica questi ponendoli, e li pone giudicandoli. Togliete siffatta ragione, e la critica è l'assurdo, l' impossibile. Ora, contro codesta ragione è precisamente rivolta la critica kantiana. Onde il suo principio direttivo e supremo non è la ragione, ma la negazione della ra-

gione. E le sue premesse essendo negative, si può esser certi *a priori* che le conclusioni lo saranno del pari. Perchè se nego o pongo in dubbio la ragione al punto di partenza, non v' ha più modo di uscir dalla negazione o dal dubbio. E il più strano di questa critica si è che Kant riconosce nella ragione la facoltà sovrana il cui obbietto speciale è l'essenza delle cose, l'unità, l'assoluto, l'ideale della ragione, come lo chiama. Ora, qual è la sorte della mal capitata ragione? Allorchè vuol esser se stessa, affermare e attuarsi come ragione, allora appunto diviene estranea a se stessa, sragiona. È questo il letto di Procuste sul quale Kant condanna la ragione a rannicchiarsi. Egli somiglia a colui che avendo definito l'uomo, un animale fornito di ragione, quando avviene poi che l'uomo usi rettamente, secondo, cioè, la sua natura, la ragione, pretendesse che appunto allora storto è il suo ragionare. L'uomo, adunque, se vuol esser ragionevole dovrà sragionare, o, ciò che val lo stesso, levarsi dattorno questa sua fallace consigliera, la ragione, e ridiventare animale. Dico ridiventare animale, poichè oggidì la nostra origine animalesca pare sia nella mente di taluni un fatto assodato, un dogma che non ammette più dubbio. Questo Kant non insegna espressamente, non insegna, voglio dire, che il meglio sarebbe sbarazzarci della ragione. Però la sua proposta suona in fondo lo stesso. Perchè cosa insegna e propone? La ragione pensa l'unità, l'assoluto, ed in siffatto pensare risiede la sua funzione, la sua natura. Liberissima, adunque, di pensar l'asso-

luto. Pensandolo usa del suo diritto. Ne abusa però, anzi si attribuisce un diritto che non le compete quando piglia in sul serio i suoi pensieri, le sue idee, come quando, ad esempio, conchiude, afferma che l'ente perfetto, l'assoluto esiste, è un ente obbiettivo e reale, per ciò stesso che ne ha l'idea. Qui è che travia e sragiona. E qual rimedio suggerisce Kant alla ragione perchè non si lasci travolgere in quelle illusioni ove trasporta il subbiettivo nell'obbiettivo e scambia, a dir così, le ombre con la realtà? Astenersi da ogni giudizio obbiettivo sulla cosa in sè, sul noumeno, in una parola, su tutto ciò che trascende i confini dell'esperienza; il che è quanto dire annullarsi. Il rimedio proposto da Kant è il rimedio del medico che prescrive allo stomaco travagliato da una digestione faticosa di astenersi da ogni cibo. Nei due casi si ha lo stesso risultato, la negazione della vita, nell'uno della vita organica, nell'altro della vita della ragione.

E qui sorge la questione: Kant, critica, ammonisce, consiglia, impone limiti alla ragione. A nome ed in virtù di qual ragione si arroga ed esercita sì alto ministero? Perocchè se dico alla ragione: voi ragione errate allorchè attribuite al noumeno una realtà obbiettiva, ma schiverete l'errore se vi asterrete dal portar siffatto giudizio: gli è chiaro che dovrà avervi in me un'altra ragione la quale, per ciò appunto che critica e consiglia, supera la ragione cui son rivolti i consigli e la critica, e possiede quindi la cognizione del reale e del non reale, del fenomeno e del noumeno, e delle loro relazioni. Perchè, se non si conosce il noumeno, come se ne

può parlare? E parimenti, se non si ha un concetto adeguato della realtà, come si può attribuire, o negare una realtà, e tal realtà sia al fenomeno, sia al noumeno, si a ad altro? Ora, domando io, quale è, e può essere nella filosofia di Kant la ragione che adempie a tal supremo ufficio? Che non sia la ragione sottoposta alla critica, gli è evidente. Ma non è meno evidente che non può esser la ragione assoluta, poichè la critica kantiana mira precisamente a dimostrare che, se vi ha una ragione assoluta, questa non è al certo la ragione che noi conosciamo e che in noi conosce, e che la ragione assoluta è il *Deus absconditus* il quale si avvolge in un velo tanto più impenetrabile quanto più ci affatichiamo a sollevarlo.

Qual è dunque la ragione, la norma, il criterio, in qualche modo, assoluto della critica kantiana? Il fatto, non il fatto in generale, perchè tutto è, in un certo senso, fatto — il noumeno, l'idea è anch'essa un fatto — ma il fatto sensibile e sentito. Quale argomento, ad esempio, adduce Kant per rigettare la prova ontologica dell'esistenza di Dio? Vi è, così ragiona, nella nostra mente l'idea dell'infinito, dell'ente perfetto. È una idea insita nella mente, e che non può venirci suggerita dalla esperienza. Ma l'idea e l'esistenza dell'ente perfetto sono cose diverse, onde dalla prima non è lecito dedurre la seconda. E perchè? Perchè nulla vi ha nella esperienza che corrisponde alla idea dell'ente perfetto. Come si vede, la esperienza è tutto, e l'idea è nulla. Certo, se si muove dalla esperienza il cui elemento specifico e determinante è il

fatto sensibile, se si muove, dico, dalla esperienza qual criterio della verità, l'esistenza dell'ente perfetto è bella e spacciata *a priori*. Perocchè, stando a codesto criterio, se l'ente perfetto esistesse, dovrebbe esistere come esisto io, o come esistono gli obbietti sensibili che sono attorno a me, e che vedo con gli occhi, e tocco con le mani. Ma qui è l'assurdo. Ciascheduna cosa esiste nel modo che è conforme alla sua natura. E non può esistere altrimenti. La pianta non può esistere come l'animale, e la pianta e l'animale non possono esistere come il sistema solare; e così avviene in ogni cosa. Onde il vero si è che l'ente perfetto non può esistere ed esser conosciuto che in quanto esiste ed è conosciuto in modo affatto diverso da quello secondo il quale esiste ed è conosciuto l'ente sensibile. Che se non esiste per Kant, la ragione si è ch'egli non lo pensa come dovrebbe pensarlo. Kant ragiona, in fondo, come quell'astronomo, anch'egli un empirico, che diceva aver invano cercato Iddio in tutta la distesa de' cieli. Per rinvenirlo fa d'uopo saper come cercarlo, e cercarlo ove può essere. Se cerco l'animale nella pietra, o il pensiero nel cervello, certo non ve li troverò. In simil guisa, se formandomi un falso concetto dell'ente perfetto, falso appunto perchè muovo dal sensibile qual criterio della verità, cerco l'ente perfetto nel mondo sensibile, avrò un bel cercare, vane saranno, perchè debbono esserlo, le mie ricerche. E qui già si scorge come l'empirico non pensi le cose secondo la loro natura, ma in modo arbitrario e artificiale, e come, per ciò appunto che non pensa le cose

secondo la loro natura, non possa neppure rettamente intendere quello ch' egli pone a norma della verità, il fatto, cioè, e l'esperienza. È questo un punto che abbiamo già notato, e che verrà più ampiamente esaminato in appresso.

Ma qui mi pare udire una o più voci che tutte all'unisono mi gridano che la mia critica della dottrina kantiana è esclusiva ed esagerata, e quindi non dà nel segno. Voi, mi dicono, sembrate averne dimenticata una parte importante, la più importante forse, la teorica delle categorie. Voi rappresentate la filosofia critica come una mescolanza di empirismo e di scetticismo. Ma la teorica delle categorie è là dinanzi a noi per ricordarci che altro è il suo vero significato. Può chiamarsi empirica e scettica una filosofia che indaga e determina gli elementi puri e *a priori* dell'intelligenza, e dimostra come codesti elementi sieno la condizione della esperienza, a tal segno che senza il loro intervento l'esperienza non sarebbe possibile? Anzichè tacciarla di empirismo e scetticismo, le si dovrebbe dare il vanto di aver confutate queste dottrine, e aver loro in qualche modo chiuso l'adito della scienza.

E, difatti, la teorica delle categorie in cui Kant espone le condizioni della esperienza è il lato seducente e fallace della sua filosofia, quello ove la critica kantiana piglia le sembianze di un idealismo affermativo. L'esame di questa teorica ci porrà in grado di determinare più esattamente il significato della filosofia di Kant, ed insieme progredire nello svolgimento e nella dimostrazione della nostra tesi. E qual sia la

nostra tesi sarà qui opportuno rammentare, ponendola ne' suoi veri e precisi termini.

La tesi generale di cui si tratta è il problema dell'assoluto. Noi diciamo: o l'assoluto o nulla. Guardando, cioè, il problema dal lato della esistenza, noi diciamo: se l'assoluto non esiste, il fenomeno, l'esperienza, il mondo, in una parola, nulla può esistere. Guardandolo dal lato della cognizione noi parimenti diciamo: se non vi ha una cognizione assoluta, non vi potrà neppure avere una cognizione sperimentale o altra qualsiasi. Il che è come dire che l'assoluto è il principio e l'unità assoluta dell'essere e del conoscere. Dobbiamo adunque dimostrare, primieramente, che l'esperienza e la cognizione sperimentale, e le categorie stesse presuppongono l'assoluto, e indagare inoltre in che relazione sta l'assoluto colla esperienza e il suo divenire. La soluzione di codeste due questioni ci servirà di preparazione, di avviamento alla questione finale, a quella che contiene la soluzione positiva e, a dir così, dommatica del problema, e che porremo nella seguente forma: L'assoluto può esser conosciuto? E, se può esser conosciuto, qual n'è il vero concetto? E, da ultimo, qual è la filosofia che può intendere e attuare, e, a parer mio, ha inteso ed attuato questo concetto?

## CAPITOLO XX.

### STESSO ARGOMENTO.

#### TEORICA DELLE CATEGORIE E DELLA ESPERIENZA SECONDO KANT.

Cominciando dalla teorica delle categorie farò notare ch'essa si riferisce appunto alla prima questione, poichè Kant ha inteso determinarvi, le condizioni, o, a dir meglio, la natura della esperienza. Cosa è l'esperienza? A questa questione che verrà svolta nelle indagini che sieguono basterà per ora rispondere che l'esperienza è il fenomeno, non qual esiste nella natura, e come natura propriamente detta, ma nella sua unione con lo spirito. In tal senso l'esperienza costituisce la sfera fenomenica, la fenomenia dello spirito, e la scienza di siffatta fenomenia è, come l'ha concepita e chiamata Hegel, la fenomenologia dello spirito. Quindi tutto ciò che apparisce, e può apparire nello spirito appartiene all'esperienza, è compreso ne'suoi limiti, è un elemento, un ente sperimentale. Dal che si scorge quanto vasto sia il campo della esperienza, giacchè il mondo esterno e l'interno, la natura e lo spirito, e l'assoluto stesso, in quanto si mostra, si manifesta nella coscienza, sono enti empirici, enti che esistono nell'esperienza. Dio nel sentimento è Dio nell'esperienza. Ovvero, quando Dio è l'obbietto che mi rappresento, Dio è un obbietto che apparisce nella coscienza.

Kant, adunque, nella teorica delle categorie ha inteso definire la natura della esperienza. Egli non ha abbracciato e svolto le varie sfere dell'esperienza, l'esperienza nella sua totalità concreta e sistematica, ciò che Hegel ha appunto attuato nella *Fenomenologia dello spirito*, come mostreremo in appresso, ma ne ha considerato soltanto le norme, le condizioni astratte e universali. Il metodo mediante il quale ha determinato coteste condizioni è quello più sopra indicato, l'analisi empirica accoppiata col processo riflessivo. Kant, giova ripeterlo, non pone e deduce, ma presuppone, e poi riflette, ragiona intorno ai presupposti, appoggiandosi a concetti e criterii egualmente presupposti, val a dire, non dedotti e non dimostrati.

Conformemente a questo metodo egli analizza, divide l'intelligenza o la facoltà cognitiva *(Erkenntnissvermögen)*, come la chiama, in tre facoltà principali, la sensibilità, l'intendimento *(Verstand)* e la ragione *(Vernunft)*. Di queste tre facoltà l'intendimento è quello che costituisce la sfera delle categorie, e quindi la sfera speciale dell'esperienza. Perocchè, la ragione, che è la sfera delle idee e dell'unità, supera il punto di vista dell'esperienza, mentre la sensibilità, il puro sentire, il puro intuire l'obbietto nello spazio e nel tempo, è bensì il fondamento, il sostrato, la possibilità, ma non è l'atto del conoscere. Nel sentire, l'intelligenza è tuttavia fuori di sè nell'obbietto sentito; non vi ha ancora in essa quel moto concentrico, quel ritorno a sè, quella energia mediante la quale essa s'impadronisce dell'obbietto, lo colloca nella sua propria sfera, e s'af-

ferma così come intelligenza, come attività consapevole ad un tempo di sè stessa e dell'obbietto intuito. Nel che sta appunto l'intendere, il sapere. Il sapere nell'accezione generale della parola, è l'intelligenza che s'è impossessata dell'obbietto esterno o interno, l'ha fatto suo, se l'è immedesimato, e sa in tal guisa l'obbietto e sè stessa. Nè altro è l'esperienza *(Erfharung)*, il sapere sperimentale. Havvi esperienza, atto, realtà sperimentale ogni qualvolta l'intelligenza afferma come suo, come inteso l'obbietto intuito. L'intendimento, o l'esperienza forma quindi una sfera media tra la sensibilità e la ragione. È l'intelligenza che intende sì, ma che si muove ancora nel moltiplice e diverso fuori dell'unità e, in tal senso, fuori anche di sè stessa.

Vediamo ora come Kant concepisce e determina l'intendimento e l'esperienza. Decomponendo l'atto concreto dell'intendimento, egli vi discopre due elementi essenziali e costitutivi, de'quali l'uno immutabile, universale e necessario, l'altro variabile, particolare e contingente. Avendoli in tal guisa distinti e divisi, chiama il primo forma, e il secondo contenuto. La forma è la categoria, il contenuto è la realtà, il mondo esterno e sensibile. La forma o categoria costituisce l'*a priori*, il contenuto o mondo sensibile l'*a posteriori* dell'intelligenza. La forma è in qualche modo l'intelligenza stessa, e quindi è forma del subbietto, forma subbiettiva; il contenuto è quel che l'intelligenza riceve dal di fuori per mezzo dei sensi, e n'è quindi l'obbietto. Questa è l'analisi. Perocchè nell'atto concreto

e reale, atto che costituisce l'esperienza, questi due elementi non sono in sifatta guisa separati, ma, al contrario, sono indivisibilmente uniti. Come, adunque, s'incontrano e si uniscono? Nulla di più semplice. Quando il mondo esterno, la natura, viene col concorso della sensibilità a bussare alla porta della intelligenza, questa sorge dal suo letargo, trae fuori dal suo arsenale le categorie, e risponde alla chiamata battezzando e imponendo un nome all'obbietto, e impartendo con ciò a se stessa una esistenza e realtà obbiettiva. Quindi l'esperienza è un battesimo in cui il neonato, l'obbietto esterno, riceve un nome, una forma razionale che lo trasforma in un qualchè d'intelligibile. Senza l'obbietto esterno, non vi sarebbe chi battezzare, senza la categoria, il neonato sarebbe un non so che d'informe e d'innominato. In altra parola, togliete l'obbietto esterno, e non rimarrà che la categoria, una forma, cioè, inerte e vuota; togliete la categoria, e non vi avrà più che il mero obbietto esterno, vale a dire, un fatto indeterminato e inintelligibile. Quindi, se l'intelligenza non ponesse nella piena degli obbietti sensibili che le si paran dinanzi, a modo di esempio, la categoria di causalità, gli obbietti sensibili andrebbero sforniti di quel significato e di quel rapporto determinato che alla causalità si appartengono, come, dall' altro canto, se gli obbietti esterni non venissero a stimolare non solo, ma a riempere, a dir così, di se stessi, del loro essere, della loro sostanza, la causalità, questa se ne starebbe inoperosa e vuota nella intelligenza. Estendendo l'esempio alle altre categorie

delle quali Kant ha delineato lo schema, di leggieri si vede in qual guisa egli ha considerato la sintesi della categoria e dell'obbietto sensibile, sintesi che è la condizione essenziale e necessaria della esperienza, per modo che ove essa fa difetto non vi può avere esperienza, fatto sperimentale e sperimentato, nel senso preciso della parola.

Questa teorica kantiana sembra a primo aspetto adempiere alle condizioni del problema, spiegare, cioè, la ragione della esperienza. Perocchè, come ogni cosa ha la sua natura, così ha la sua ragione. O, a dir meglio, la natura e la ragione di un ente sono lo stesso. E l'esperienza, se non è generata dal caso, ha anch'essa la sua ragione, quella ragione che la fa quel che è, costituisce la sua necessità e la sua funzione nella economia universale delle cose. Solo a tal condizione l'esperienza è un fatto, un ente razionale. Ora è appunto la ragione dell'esperienza che fa difetto nella teorica in discorso, in guisa che se la cosa stesse come la descrive Kant, non vi sarebbe nè esperienza, nè vera cognizione sperimentale (1).

Kant incomincia col decomporre l'esperienza, e tro-

(1) Lascio qui stare la questione intorno al numero delle categorie, se, cioè, Kant ne abbia tracciato un quadro completo. È una questione che ha la sua importanza, ma un'importanza secondaria rispetto a quella che qui esaminiamo. Dirò solo che, dato il principio e il metodo della filosofia di Kant, agevole sarebbe dimostrare che non vi può avere in essa una vera deduzione delle categorie, e che per ciò stesso l'enumerazione deve esserne incompleta.

vandovi due elementi li divide, e li divide non come elementi costitutivi, come differenze di una sola e stessa unità, ma come elementi sostanzialmente diversi ed estranei per natura l'uno all'altro. E, dopo averli arbitrariamente così divisi, attribuisce l'uno all'intelligenza, e l'altro al di fuori, si vedrà più innanzi a qual principio, rappresentandoli il primo come forma, ed il secondo come contenuto. Ora spezzando con siffatta analisi l'unità, egli si pone fuori della realtà, del fatto, e, ciò che più monta, della ragione del fatto, cioè, fuori dell'esperienza medesima. Perocchè il fatto sperimentale sta in questo, che, quali che siano gli elementi che v'intervengono, essi non vi esistono come separati e sostanzialmente diversi, ma bensì come uniti nella loro unità. E codesta unità e appunto la ragione intrinseca del fatto, la ragione che genera il fatto e gli elementi che v'intervengono, e de'quali il fatto si compone. La ragione della visione non è nè l'occhio nè l'obbietto dall'occhio percepito, ma quel principio, quella energia, per dirla con Aristotile, che unifica, e per cui sono fatti l'occhio e il suo obbietto. La ragione, e quindi anche l'esperienza della vita non è nè l'anima nè il corpo, ma la loro unità, onde, quando mi sento vivere, lo sento mediante ed in questa unità. E lo stesso dicasi di ogni cosa, perchè ogni cosa ha la sua unità, quella unità che costituisce la sua sua natura ed energia specifica ed in cui i suoi varî elementi, le sue differenze, sono ad un tempo unite e specificate. Quindi, supponendo che i due elementi che intervengono nella esperienza

siano la categoria e l'obbietto sensibile, ov'è, dimando io, l'unità che deve unirli, e che è tanto più necessaria nella teorica kantiana in quanto vi sono concepiti come sostanzialmente diversi? E se non havvi questa unità, come e perchè si uniscono, e come può avvenire, e qual significato può avere l'atto sperimentale? Se, ad esempio, la causalità e l'obbietto pensato mediante questa categoria non sono la differenza di un solo e stesso principio, per modo che la causalità e i suoi rapporti siano elementi essenziali e costitutivi dell' obbietto stesso, cosa si pensa pensando l' obbietto secondo codesta categoria? E che verità, che ragione può contener l'obbietto, e non solo l'obbietto, ma la categoria stessa? Ora, debbo ripeterlo, è appunto questa verità, questa ragione che fa difetto nella teorica di Kant, onde l' economia intera della esperienza vi è falsata.

E affin di meglio chiarire il nostro pensiero e completarlo, fa d'uopo ripigliare l'esposizione dei punti essenziali di codesta teorica. Kant dice: la categoria è una forma *a priori* dell' intelligenza. Per se stessa non ha che un valore e un significato subbiettivi, per modo che allorquando l'intelligenza pensa la categoria, pensa una forma che, considerata in sè, esiste soltanto nella intelligenza, ha tutta la sua realtà in codesta esistenza, e non è legata da verun rapporto intrinseco e consostanziale col mondo sensibile. Ne siegue che se vi fosse solo la categoria, questa non agirebbe, e se ne starebbe eternamente rinchiusa in se stessa, in uno stato di subbiettivismo immobile e vuoto. Ma vi ha il

mondo della realtà esterna e sensibile, che è il mondo obbiettivo e del contenuto, e questo si è che non solo stimola la categoria ad operare, ma la costringe a riceverlo, e in tal guisa obbiettivarsi, e procacciarsi un contenuto. E che cognizione genera siffatto connubio della categoria e del contenuto, ossia dell'obbietto? Genera forse una cognizione obbiettiva, una cognizione, cioè, dell'obbietto qual esso è realmente in se stesso? A questa questione Kant risponde, no, non si conosce l'obbietto qual è in se stesso, ma solo quale apparisce mediante e a traverso la categoria. Quindi allorchè pensiamo un obbietto secondo il rapporto di causa e di effetto, o come uno, o come molteplice, o secondo un'altra categoria qualsiasi, non lo pensiamo qual è realmente in se stesso, ma quale apparisce mediante le categorie al nostro pensiero. E in se stesso cosa è? Qui viene il famoso concetto kantiano della *cosa in sè (Ding an sich)* e del noumeno. In se stesso l'obbietto è la cosa in sè, cioè, un ente rinchiuso in se stesso, che non si estrinseca, non si rivela, non apparisce nella coscienza, e quindi è un noumeno, vale a dire, un qualchè, chiamiamolo, se vuolsi, ente pensabile, *être de raison,* come dicono i francesi, un ente che essendo fuori dell'esperienza è per l'intelligenza=x, o zero, l'incognita, o il nulla assoluto.

E così, ai primi due elementi, la categoria e l'obbietto esterno, se n'è aggiunto un terzo, il noumeno. Sono questi i tre concetti fondamentali, e, come a dire, i tre cardini intorno ai quali si aggira la critica kantiana. La questione che dobbiamo ora esaminare è

quindi la seguente: il noumeno è effettivamente quale Kant l'ha concepito? E in tal caso, quali sono le conseguenze di siffatto concetto in ordine alle categorie e al loro obbietto, cioè, all'esperienza? L'esperienza conterrebbe una vera cognizione? E potrebbe attuarsi?

Il noumeno è un pensiero che supera i limiti della esperienza. La ragione è la facoltà dei noumeni, cioè, delle idee propriamente dette, che Kant distingue dalle categorie, e riduce a tre principali, l'idea dell'anima come unità di tutto ciò che all'anima si riferisce, l'idea del mondo come unità del mondo, e l'ideale della ragione come unità assoluta. Se le categorie sono concetti, forme vuote, i noumeni sono ancor più vuoti delle categorie, poichè queste hanno almeno una certa applicazione obbiettiva nelle cose sensibili, mentre i noumeni sono un nulla fuori del subbietto che li pensa. E sono concetti non solo vuoti, ma ben anche dannosi, poichè, se son qualcosa, altro non sono che una fonte perenne di errore e d'inganno. Tale è la dottrina di Kant intorno alla ragione e ai suoi noumeni. E mai forse la ragione non fu così malmenata come in questa dottrina. Ogni cosa ha la sua ragion d'essere, la sua funzione, la sua finalità. L'occhio è fatto per vedere, ed è in me e debbo servirmene a questo scopo, che è il suo scopo e la sua realtà, scopo e realtà che sono appunto raggiunti e attuati nell' uso che ne fo, nell'atto, cioè, della visione. Anche la ragione è in noi, ma stando a quel che ce ne dice Kant non si sa perchè vi sia. O se c'è per uno scopo, altro non se ne scorge se non quello di trarci in inganno. Donde il pre-

cetto kantiano di cui più sopra è parola, che non dobbiamo farne uso, perchè appunto nel farne uso siamo tratti in errore. È come dire che l'uso legittimo degli occhi sta nel tenerli chiusi, perchè tenendoli aperti la luce solare potrebbe accecarli.

Ma vediamo che conseguenza trae seco questo concetto kantiano della ragione per rapporto alla esperienza e alla cognizione sperimentale, perchè questo è il punto speciale che qui dobbiamo chiarire.

L'esperienza, perciò appunto che costituisce la sfera della esistenza fenomenale, presuppone di necessità una sfera, un principio che la supera, e che supera quindi non solo l'obbietto esterno e sensibile, ma eziandio le categorie. Perocchè le categorie sono principî, forme limitate e subordinate, e lo sono anzitutto nella dottrina kantiana ove per agire e obbiettivarsi abbisognano del concorso dell'obbietto esterno. Onde la loro è un'attività passiva, e passiva anche relativamente all'obbietto esterno, poichè da questo lor viene la spinta ad agire ed insieme il contenuto. Ma l'obbietto esterno entra anch'esso come elemento passivo nella costituzione della esperienza, poichè vi sottosta all'azione di un'attività formatrice. Ora se gli elementi, o principî che costituiscono l'esperienza sono limitati, subordinati e passivi, ne siegue ch'essi presuppongono un principio attivo che li domina, che è il loro comune principio, la loro unità, e di cui sono le differenze, i momenti. La cosa in sè, il noumeno, l'idea di Kant altro non può essere che siffatto principio. Il noumeno è il principio del fenomeno, vale a dire della

categoria e dell'obbietto sensibile, come anche del loro rapporto, della loro unione, cioè, nell'atto sperimentale, nel fenomeno. Se la cosa stà così, gli è chiaro che a quella guisa che il fenomeno non può attuarsi senza l'azione del noumeno, alla stessa guisa non può neanche esser rettamente conosciuto senza la cognizione del medesimo noumeno. Perchè uno è il principio per il quale le cose sono, e sono conosciute. Donde il detto profondo che l'uomo non conosce se stesso che nel suo principio, in Dio.

Vediamo ora qual concetto si forma Kant del fenomeno e del noumeno e della loro relazione.

E primieramente, se si considera la categoria, l'obbietto sensibile, e la loro relazione indipendentemente dal noumeno, e quali li concepisce Kant, non si sa come e perchè questa relazione possa avvenire. Che avvenga è un fatto. Qui però, fa appena bisogno notarlo, non si tratta del fatto, ma della sua spiegazione. Chè se per spiegare il fatto, io dico: la categoria è una forma *a priori* dell'intelligenza, ma una forma vuota e senza contenuto, e il contenuto lo riceve dal di fuori, da un altro ente, o principio del tutto diverso, anzichè spiegare il fatto, lo distruggo, lo rendo impossibile, però che distruggo la ragione della loro unione. Che ragione, difatti, vi può essere perchè due enti sostanzialmente diversi si uniscano? Anzichè unirsi essi debbono star divisi. E debbono tanto più star divisi che la categoria è una forma puramente subbiettiva. Perchè che bisogno, che ragione vi può avere in una forma sub-

biettiva di uscir di sè e obbiettivarsi in un ente che le è del tutto estraneo? Se la causalità è una forma, ed una forma meramente subbiettiva, perchè e come trasfonderà la sua natura, quale che sia, in un altra natura opposta e del tutto diversa? E quando anche, non so per qual violenza, o capriccio del caso, siffatta unione potesse avvenire, cosa ne nascerebbe? Qual ne sarebbe il risultato, il prodotto? Kant stesso ce lo dice: una cognizione meramente subbiettiva. Kant così la chiama, ma il vero si è che non vi ha nessuna cognizione, e che, se vi ha qualcosa, è il contrario della cognizione, onde è qui, e non nella ragione che sorgono l'illusione e l'inganno. Ed invero, se pensando l'obbietto non lo penso nella sua realtà propria e veramente obbiettiva, cosa penso? Penso un nulla, o il contrario di quel che dovrei pensare. In altre parole, se pensando l'obbietto in quanto apparisce nella sua esistenza fenomenale, non lo penso secondo la sua forma propria, ma secondo una forma straniera, io lo falso e l'annullo. E falso non solo l'obbietto, ma insieme con esso la categoria. Perchè, falsando quello, si falsa anche questa. Se la categoria, cioè, è una forma meramente subbiettiva, e non è la forma dell'obbietto, apparendo nell'obbietto, essa falsa se stessa. Il pensiero che pensa nell'obbietto il rapporto causale, il rapporto di causa e di effetto, se questo rapporto non è un rapporto intrinseco ed essenziale dell'obbietto stesso, falsa la categoria, la forma, per ciò appunto che l'attribuisce a un obbietto di cui non è la vera forma. E chiara n'è la ragione.

La cognizione essendo una unità, se si falsa o annulla l' un de' suoi elementi, si falsa o annulla l' unità intera. Dico che la cognizione è una unità. E, difatti, non vi ha, nel senso preciso e vero della parola, una cognizione puramente subbiettiva, o puramente obbiettiva, ma la cognizione è subbiettiva e obbiettiva ad un tempo, è l'unità del subbietto e dell' obbietto. La realtà, l'atto della cognizione, e di ogni cognizione, sia sperimentale, sia speculativa, sta in questa unità. Togliendo questa unità, voi togliete la ragione e la possibilità della cognizione, come togliendo l' unità nella esistenza delle cose, singole o collettive, si toglie la ragione e la possibilità della loro esistenza. La mente che conosce non è la mente che analizza, ma la mente unificatrice, che, se analizza, analizza per unificare e unificando. L'analisi e i materiali da essa raccolti non costituiscono la cognizione. Essi costituiscono la possibilità, non già l' atto della cognizione. Essi sono i materiali sparsi e informi dell'edificio, il quale non si eleva che per l' azione e l'unità della mente architettonica. Il subbiettivismo kantiano è la conseguenza, il risultato della critica e dell'analisi, o, a dir meglio, critica, analisi e subbiettivismo sono un solo e stesso pensiero, una sola cosa, sono, cioè, lo spezzamento dell'essere e della conoscenza. Ed invero, la mente critica è la mente che nel dubbio di sè stessa, della sua legittimità, della legittimità della sua natura, della sua attività, e del fine del suo essere, prende un'attitudine negativa, ostile verso se stessa, viene a conflitto con se stessa, si

spezza, e spezza quindi quella unità che forma la sua specifica ed intima natura. Onde si divide da sè, non è più la mente, perchè la mente spezzata non è la mente, come un organismo spezzato non è più l'organismo. E in tal guisa spezzandosi crea, immagina sostanze, mondi, ragioni diverse, e un mondo subbiettivo, e un mondo obbiettivo, e il mondo de' fenomeni, e il mondo di noumeni, e una ragione teoretica, e una ragione pratica, od anche, come avviene nella filosofia di Kant, una terza ragione, la ragione come giudizio. E queste sostanze, questi mondi e queste ragioni son lì gli uni accanto agli altri come in una miscela, non si sà perchè nè in qual guisa, con tendenze, con fini, e risultati diversi e inconciliabili. La mente caduta in tale stato non è la mente degli eroici furori di Bruno, la mente che appunto il furor dell'unità incita e infiamma, ma la mente folle. Ora questa mente folle, questa mente che, a dir così, va errando smarrita fuori di sè nell'indefinito, è una mente artificiale, è il prodotto di un certo artificio. E il subbiettivismo kantiano è un prodotto artificiale, anzi dirò artificioso della mente. In tesi generale, è artificiale ogni dottrina, ogni pensiero che non sia conforme al vero, alla natura delle cose. Ma nel subbiettivismo di Kant vi ha un certo artificio speciale, *sui generis*, un artificio più irrazionale di quello ch'è proprio dello scetticismo. Perocchè anche lo scetticismo è un prodotto artificiale. Non lo è però nel senso di una dottrina che sarebbe del tutto contraria al vero, chè anzi costituisce un elemento essenziale del vero, come l'ho dimostrato

nel capitolo precedente, e come, prima di me, l'ha dimostrato l'Hegel, ma nel senso che esso pone come assoluto un principio che ha solo un valore relativo e subordinato.

Kant tiene una via media tra la negazione scettica e l'affermazione, che questa si chiami dogmatica o con altro nome. Ma la verità c'è o non c'è, e può o non può esser conosciuta. Questa è la posizione schietta della mente rispetto alla verità e a sè stessa. Kant, al contrario, spezza l'intelligenza, e poi dice, nè negazione, nè affermazione, nè scetticismo, nè dogmatismo, ma una cognizione subbiettiva. E qui sta l'artificio del pensiero kantiano. Cosa è la cognizione subbiettiva? Noi conosciamo, dice Kant, le cose non come sono in sè, ma come ci appaiono. Si noti che l'antico scetticismo non parlava altrimenti « Quando ci si domanda, dice Sesto Empirico, se il subbietto è quale apparisce, noi accordiamo l'apparire (τὸ φαίνεσθαι). Non ricerchiamo però la natura della cosa che apparisce, ma soltanto ciò che si enuncia (ὅ λέγεται) della cosa in quanto questa apparisce (1) ». Senonchè, mentre gli antichi scettici si esprimono negli stessi termini di Kant, il loro pensiero è più coerente, più profondo e, fa d'uopo dirlo, più schietto. Essi compresero che potean bene accordare la parvenza, e la cognizione della parvenza senza che il principio scettico ne venisse in verun modo leso e menomato. In altra parola, essi compresero che la

(1) Pyrrh. Hypot. I.

parvenza, e la cognizione della parvenza non costituiscono la verità, e la cognizione della verità. Ne siegue che se non si ammette e un principio che superi la parvenza, e la cognizione di codesto principio, lo scetticismo non è vinto, anzi è avvalorato poichè nella parvenza esso attinge i suoi più validi argomenti. E gli antichi Scettici sono anche più coerenti di Kant allorchè aggiungono che della natura delle cose (la cosa in sè, il noumeno di Kant) non se ne occupano. E, difatti, la ricerca della natura delle cose implica il riconoscimento per lo meno della sua esistenza e di una certa sua realtà. Quindi, indagandola, gli scettici avrebbero contraddetto al loro principio. Al contrario, Kant crede sottrarsi allo scetticismo e salvar la cognizione ammettendo soltanto la cognizione subbiettiva della parvenza, e, di più, la cosa in sè, il noumeno della parvenza, cioè a dire, un certo principio che la genera, ma negando poi la cognizione di codesto principio, e riducendo tutto, non solo le categorie, ma le idee, come sarebbe la idea del bene e del fine assoluto, a concetti puramente subbiettivi. E qui sta, lo ripeto, l'artifizio della critica kantiana, la quale è nel fatto uno scetticismo, ma uno scetticismo ripieno d'inconseguenze, di andirivieni, di aggiramenti di pensiero. Vi ha la cosa in sè, la quale è l'in sè, cioè, il principio del fenomeno, e, mentre si afferma questo, si dice poi che della cosa in sè non se ne sa nulla.

E per semplificare e conchiudere la presente discussione, supponiamo che non se ne sappia nulla

Non rimarrà, adunque, che la cognizione subbiettiva della parvenza. E questo è lo scetticismo, il quale, come l'abbiamo poc'anzi notato, trae dalla parvenza i suoi principali argomenti. Perocchè, la parvenza è il campo delle differenze e opposizioni inconciliate, del molteplice e del divenire indefiniti, il campo ove la ragione esiste, a dir così, come più ragioni, è quella Maia che genera senza posa l'illusione e l'inganno. E aggiungerò che la parvenza, quale la concepisce Kant, è tanto più fatta per generare lo scetticismo, inquantochè è assolutamente subbiettiva, vale a dire, è una pravenza che, da un canto, ha dinanzi a sè il noumeno, l'ente misterioso e inaccessibile, che, s'è qualcosa, è l'ente in cui si rinchiude la ragione vera e suprema delle cose, e, dall'altro, le categorie che sembran poste lì appunto per falsare, subbiettivandole, le manifestazioni di questo ente.

La conclusione che risulta da quanto precede si è, primieramente, che la filosofia critica altro non è se non una forma dell'empirismo, e che, al pari di ogni filosofia empirica, si risolve nello scetticismo, ed in uno scetticismo senza consapevolezza e, direi quasi, senza schiettezza. Non intendo con ciò dire che il mondo fenomenale e della esperienza non contiene in veruna guisa la verità, chè anzi mio intento è dimostrare che la contiene, ma che la contiene solo in un senso e modo subordinati, come momento, o sfera subordinata dell'assoluta unità, dell'assoluto. Onde, a quella guisa che negando l'assoluto si nega e si rende impossibile l'esperienza, così, negando la cognizione

dell'assoluto, si rende impossibile la cognizione di quella verità ch'è nella esperienza. Perocchè, siccome osserva Hegel, il pensiero intende il sentimento e se stesso, mentre il sentimento non intende nè il pensiero nè sè stesso.

Ma qui si obbietterà: quel che voi dite sta bene, solo però fino a un certo punto. Si comprende in modo generale e astratto che l'unità sia la condizione della conoscenza e della verità. Si comprende pure come il mondo fenomenale presupponga una più alta sfera, un più alto principio, e che esister non possa senza l'intervento di siffatto principio. Infine si comprende come la filosofia critica sia uno scetticismo travestito, Ma sorgono altre e ben gravi difficoltà. E, in primo luogo, cos'è codesta assoluta unità che ritorna ad ogni piè sospinto sulla vostra penna? E se è l'assoluta unità, che ragione vi può avere perchè apparisca, si manifesti, e si muova nel mondo della parvenza e del divenire? E poi l'unità non può apparire che dividendosi da sè, spezzandosi, e divenendo appunto quella mente folle cui avete accennato. E dopo essersi così spezzata, come può, a dir così, ritrovar sè stessa, cioè, la sua unità? Infine, secondo il vostro dire ogni cosa ha la sua unità, e l'esperienza stessa non può avvenire senza l'intervento della unità. Ma vi ha varie sfere nella esperienza. Vi sarebbero adunque altrettante unità quante sono codeste sfere. Per esempio, vi è l'unità dell'animale, l'unità della pianta, l'unità del cristallo, e via discorrendo. Come si conciliano tutte queste unità, sia tra loro, sia coll'assoluta unità?

## CAPITOLO XXI.

### STESSO ARGOMENTO

#### CONCETTO DEL SISTEMA. FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO DI HEGEL

Per chiarire e risolvere le precedenti questioni (1) dobbiamo allargare il nostro punto di vista, e il campo delle nostre indagini, e guardar l'esperienza non nelle sue condizioni generali, indeterminate e astratte, ma nel suo essere reale e concreto, e, per dirla in una parola, nella sua totalità sistematica. Dico totalità, e totalità sistematica, perchè nel sistema sta la possibilità e la realtà di ogni cosa, e quindi anche dell'esperienza. Il pensiero empirico spezza e scompone l'esperienza. Esso osserva e considera i fenomeni nel loro isolamento, li distacca dal tutto, e li pone fuori di quelle relazioni che formano parte essenziale del loro essere e della loro realtà, e anzitutto fuori di quella relazione ove risiede la ragione assoluta, il principio e il fine della loro esistenza. Il fenomeno così considerato si risolve nell'accidente, ed il mondo de'fenomeni, o della esperienza in un aggregato di enti e fatti accidentali e fortuiti, che sono sì, ma che non si sa perchè siano, e siano come sono, e quindi potrebbero essere in altra guisa qualsiasi. Ma se il mondo, sia il mondo

(1) Il lettore potrà vedere che queste questioni sono lo svolgimento della seconda questione posta alla fine del Cap. XIX.

della esperienza, sia il mondo inteso nel senso di universalità delle cose, nel senso di universo, può essere diversamente da quel che è, ne siegue che non vi ha nè ragione, nè scienza, nè verità. E, difatti, se non vi ha nel mondo una ragione, ed una ragione che lo genera e lo conserva, il mondo è un prodotto del caso, è un ente accidentale. Ma lo sarebbe del pari se la ragione che in esso si manifesta e si attua potesse essere altrimenti, vale a dire non è una ragione universale, necessaria, e assoluta, sia rispetto al mondo, sia rispetto a se stessa. Ora, ragione e sistema sono la stessa cosa. Una ragione che non è un sistema ha solo di ragione il nome, e, viceversa, un sistema che non è costituito secondo la ragione non è un sistema, o, a dir meglio, non può essere nè concepirsi. Ne siegue che non può avervi che una ragione ed un sistema. Chi ammette più ragioni, in qualunque forma, ed a qualunque scopo le ammetta, le nega nell' atto stesso che le ammette. Perocchè non le ammette che pensandole tutte e due, pensandole, cioè, tutte e due col medesimo pensiero, con la medesima ragione. E lo stesso dicasi del sistema. Si possono immaginare sistemi o, come dicesi, mondi diversi, infiniti. Ma s'immaginano sistemi diversi, come s'immagina il consesso degli Dei nell'Olimpo. Vogliam dire che ne'due casi si ha una creazione, un prodotto non già della ragione, ma appunto della immaginazione. Anzi vi ha più verità, più ragione nel mito degli Dei radunati a consesso sull' Olimpo che nel concetto di più sistemi, di una pluralità indefinita di mondi. Perocchè nel primo caso si ha il simbolo di

una verità, e quindi quella verità, quella ragione che nel simbolo è contenuta, mentre nel secondo si ha un concetto assolutamente irrazionale, il contrario della ragione, poichè più sistemi implicano più ragioni, la negazione, cioè, della ragione. Ed, invero, la mente che pensa più sistemi, sia li pensi come coesistenti, o come una serie di creazioni nel tempo, o li pensa come generati da un solo principio, da una sola ragione, ed in tale ipotesi non vi sono più sistemi, ma solo parti, sfere diverse del medesimo sistema; o li pensa come sostanzialmente e assolutamente diversi, ed in tal caso il suo è un pensiero vuoto, un pensiero che annulla se stesso. Perocchè essa non pensa, e non può pensare i varî sistemi che col suo pensiero, e secondo la natura del suo pensiero e delle cose da questo pensate, onde o pensa nulla, o pensa, falsandolo e sfigurandolo in combinazioni arbitrarie e fantastiche, il sistema in cui viviamo e ci muoviamo, noi e le cose tutte. Una è quindi la ragione, una l'idea del mondo, ed uno il mondo in cui l'idea esiste, si attua, e si manifesta.

Ma, se non vi ha che una ragione od un sistema della ragione, ne viene di conseguenza non solo che nulla può esistere fuori di codesto sistema, ma che nulla può esistere che non sia un certo sistema. Onde la natura di un ente è essenzialmente un sistema, una certa unità sistematica che contiene ad un tempo la possibilità e la realtà della sua esistenza. Perocchè le parti di un sistema, precisamente per ciò che sono

parti, differenze, momenti di una unità sistematica, sono di necessità altrettanti sistemi, altrettante unità sistematiche in e di questa unità. Il sistema solare è un sistema in quella unità ch' è la natura, come l'occhio è un sistema in quell'altra unità ch' è la vita. E il sistema solare e l'occhio sono entrambi momenti del sistema o dell'unità assoluta. E lo stesso si verifica in ogni cosa. Perocchè, lo ripeto, nulla può esistere che non sia una certa unità sistematica nell' assoluto sistema. L' accidente stesso non può avvenire che nel sistema, e come momento del sistema. Se la cosa sta così, l' esperienza, e i varî modi e gradi della esperienza sono e si attuano, e non possono anch'essi essere ed attuarsi altrimenti che nel sistema, e sistematicamente, a tal segno che fuori del sistema non vi può avere esperienza, fatto sperimentale. Sentire, percepire, osservare sono fenomeni essenzialmente sistematici, fenomeni, cioè, che avvengono e raggiungono la loro reale esistenza solo in quella sfera, ed in quel punto del sistema ove s' incontrano e congiungono quegli elementi e quelle condizioni e relazioni necessarie e determinate fuori dei quali non potrebbero esistere. E per ciò che il sentire, il percepire ecc. non avvengono, e non sono possibili e concepibili, non hanno una ragione d' essere ed un fine che in quanto vi ha un subbietto che sente, percepisce ecc., e un obbietto fatto per esser sentito, percepito ecc., e che non è tale che pel suo nesso intrinseco e consostanziale col subbietto, ne consegue che nel sentire, nel percepire, nell'osservare, il subbietto e l' obbietto, la

forma e il contenuto si uniscono come elementi sistematici di una unità sistematica, e che il loro essere e il loro fine risiedono nella loro unità, ch'essi, cioè, non sono, e non sono quel che sono che come differenze di una certa unità. Ora appunto siffatta unità non pensa, e spezza e disperde il processo empirico, il quale per ciò stesso spezza e falsa la natura e la realtà delle cose, e quindi anche l'esperienza e la cognizione sperimentale. Perocchè, l'esperienza non ci dice, ad esempio, che il subbietto e l'obbietto, la forma e il contenuto, l'anima e il corpo, la ragione divina e l'umana sieno cose separate e essenzialmente diverse, e come se le une venissero, a dir così, dal polo artico, e le altre dall' antartico per incontrarsi poi fortuitamente, non si sa perchè nè come, ma, ben al contrario, essa ce li mostra strettamente uniti, vale a dire, ci dimostra, come può venir dimostrata dall'esperienza, la loro unità (1). Onde allorchè l'empirismo, osservando certi fenomeni interni e esterni, e ragionandovi sopra ne conchiude, ad esempio, che

(1) Si avverta che altro è spezzare l'unità, altro differenziarla. La vera unità è l'unità concreta, l'unità che contiene le differenze. Quindi differenziarla vale svolgerne e dimostrarne le differenze, le quali non sono vere differenze che in quanto sono differenze di una stessa unità. L'unità senza differenze potrà così chiamarsi, ma non ha della unità che il nome, a quella stessa guisa che potranno chiamarsi differenze enti, proprietà, specie che non sono differenze della stessa unità, ma anche questi non hanno della differenza che il nome. Al contrario, si spezza l'unità allorchè si considerano le differenze e la loro unità come cose estranee tra loro, e si uniscono e si dividono in modo estrinseco, arbitrario e fortuito.

l'esperienza ci dimostra l'esistenza di due ragioni, di cui l'una finita e l'altra infinita, l'esperienza che in siffatta guisa osserva e ragiona è la sua, non già la vera e reale esperienza, però che questa c'insegna appunto il contrario, c'insegna, cioè, che, dato anche vi fossero due ragioni, ve n'è pure una terza che le osserva e pensa tutte e due, e dimostra così come fatto di esperienza la loro unità. E questa è l'osservazione esatta e intera del fenomeno, vale a dire la vera esperienza che ciascheduno può verificare in se stesso.

Ma l'esempio più spiccato del modo in cui l'empirismo mutila e falsa l'esperienza ce lo fornisce Kant con la sua analisi empirica applicata all'intelligenza. Kant osserva il fenomeno e lo decompone (1). E nel decomporlo pone da un canto la forma e dall'altro il contenuto, derivando la prima dall'intelligenza, ed il secondo dal di fuori, dal mondo esterno. Ora gli è chiaro che siffatto procedimento, anzichè rappresentare e contenere l'accurata osservazione e la descrizione fedele del fenomeno, non solo sfigura il fenomeno, ma ne annulla persino la possibilità. Ed, invero, poichè nel fenomeno si attua una certa unità della forma e del contenuto, il fenomeno non è possibile che per un principio che è codesta unità. Che la forma sia la categoria od altro, e che il contenuto sia la natura od altro, e dato pure che il fenomeno attinga la sua forma nella intelligenza, ed il suo con-

(1) V. Cap. XX.

tenuto nella natura, in ogni ipotesi l'unione della forma e del contenuto non può in esso avvenire che mediante un principio che è ad un tempo forma e contenuto, che li pone tutti e due, e li pone come differenze non di altro, ma di se stesso. Sia, a mò d'esempio, l'occhio la forma, ed il colore il contenuto, ovvero, sia la forma l'intelligenza, e il contenuto la natura. Perchè questi enti appariscano, divengan fenomeni, essi devono unirsi e compenetrarsi, l'occhio ed il colore nell'atto della visione, l'intelligenza e la natura in un atto della coscienza. E ciò non può attuarsi che per un principio che è l'uno e l'altro, è la loro unità.

Quale e come sia codesta unità, o, se vuolsi, il principio dell'unità, si vedrà in appresso. Ma da quanto precede si può già intendere come l'obbietto, la materia dell'esperienza, il fenomeno, presupponga siffatto principio, per modo che, togliendolo, il fatto, seppure potesse avvenire, sarebbe un qualchè di fortuito, un prodotto del caso, il che vale quanto dire che non potrebbe avvenire. Perocchè il caso nè può esistere come principio, nè può nulla per sè generare. Il mondo generato dal caso è il mondo di Epicuro, l'agglomerazione fortuita degli atomi, un mondo, cioè, irrazionale e impossibile. Sopprimendo adunque l'unità, si sopprime e il fenomeno e la cognizione sì del fenomeno che del suo principio. Il che deve intendersi non solo nel senso ristretto degli esempî qui sopra addotti, ma in un senso generale e assoluto. Perocchè l'occhio e il colore, l'intelligenza e la natura, l'anima e il corpo, in una paro-

a, le cose in generale non possono essere ed apparire non solo nelle loro relazioni, ma eziandio in sè stesse e nella loro esistenza individuale, fuori e senza l'intervento dell'unità. L'occhio, per esempio, considerato in se stesso e indipendentemente dal suo obbietto, il colore od altro, ha la sua forma e il suo contenuto speciali, e quindi anche in esso si attua la loro unità. E così dicasi di ogni cosa, perchè ogni cosa è quel che è mediante una certa unità della forma e del contenuto. Onde l'esperienza non si attua che mediante siffatta unità, ed una dottrina, quale l'empirica, che disconosce e annulla l'unità, annulla l'esperienza e se stessa (1).

(1) Tutto questo vostro dire, ci si obbietterà, intorno all'unità e all'empirismo non è nel fatto che la condanna del metodo sperimentale. Ora, come la mente, la sua educazione, il suo sviluppo, e il suo sviluppo nella più alta sfera della sua attività, nella sfera della cognizione, come tutto ciò può effettuarsi senza il concorso di questo metodo? Percepire i fatti, osservarli, paragonarli, e adoperando certi artifici, cestringerli a riprodursi onde osservarli e paragonarli ripetute volte e in condizioni diverse, e trarne quindi, mediante l'induzione, la legge generale, non è forse questo il vero metodo, il metodo razionale cui la scienza moderna deve le sue conquiste e, tolto il quale, l'intelligenza non può che agitarsi e consumarsi in sterili e vuote astrazioni?—Ma qui appunto stanno l'illusione e la fallacia dell'empirismo, illusione e fallacia che pigliano varie forme, e penetrando nella mente per varie vie, vi falsano e corrompono il concetto della cognizione e della verità. Faremo dapprima osservare che noi non respingiamo affatto l'esperienza, e ciò che gli empirici chiamano metodo sperimentale. Noi non respingiamo nulla, chè anzi nostro assunto si è di fondare l'esperienza sul suo vero principio, vale a dire su un principio assoluto, principio che appunto perchè assoluto, dominan-

Ma unità e sistema, diciamo noi, sono lo stesso. L'unità che non è un sistema non è l'unità attiva e unificatrice, l'unità che genera ed unifica in sè e per sè le differenze. Perchè questa è l'idea dell'unità attiva,

do l'esperienza può solo generarla ed intenderla. L'esperienza nè genera nè conosce se stessa, non ha in se stessa il principio dell'essere e del conoscere, perchè conoscere sperimentalmente non è conoscere il principio, la ragione dell'esperienza. Conoscere, ad esempio, che l'uomo muore, non è conoscere la ragione intrinseca, l'essenza, come dicesi, della morte. L'esperienza presuppone adunque un principio che la genera e la conosce, principio che, mentre in essa si manifesta ed esiste in quanto vi si manifesta, la supera però e da essa si distingue, e non solo si distingue, ma la nega. Quindi noi ammettiamo l'esperienza ne' limiti e nel senso in cui è ammissibile, ed ammettiamo altresì ch'entro tali limiti sia necessaria, ma la rigettiamo e la combattiamo come falsa ed ingannevole allorchè si arroga un valore ed un'efficacia che non ad essa, ma ad una più alta sfera, a un più alto processo della mente appartengono, sconvolgendo in siffatta guisa la natura della cognizione e della verità. Anche il soldato è necessario, e senza il soldato non vi ha esercito. Ma se il soldato si atteggia a generale, e il soldato e l'esercito intero andranno in malora. Perchè il soldato non è per sè, ma per quella unità che è il generale, che la mente organica, cioè, del generale rappresenta ed attua, e che imprime in una materia indeterminata e informe quella forma ed energia speciali che fanno il soldato. Onde è vero dire che il generale è la causa ad un tempo efficiente e finale del soldato. Ora il pensiero empirico cade in illusioni simili a quella del gregario che, sentendosi ed essendo difatti necessario, crede di poter sostituirsi al generale, sostituire, cioè, il pensiero subalterno al pensiero imperatorio (ἡγεμονικον), per dirla con gli Stoici. E la prima e radicale illusione dell'empirismo sta nel porre il fatto a principio e criterio della cognizione e della verità. Ma il fatto e la scienza son cose diverse, e in un certo senso inconciliabili, inconciliabili, cioè, nel senso in cui Saturno divorava i propri figliuoli. Porre il fatto a principio e criterio

che, cioè, essa genera le differenze, ma le genera sistematicamente, riconducendole quindi a sè, e mantenendole nell' unità, e, viceversa, il sistema non è il sistema che mediante ed in questa unità.

della scienza vale quanto annullar la scienza. Se il fatto è la verità, la scienza del fatto non ha più fondamento, non ha ragion di essere. Che io sia, è un fatto, e se in questo mio essere risiede la verità, vana e assurda è ogni indagine intorno alla ragione e alla natura del mio essere, intorno al principio che mi fa, e mi fa quel che sono. *Cogito ergo sum*, dice Cartesio. Attenendosi al criterio dell'empirismo, dovrebbesi invertire la proposizione e dire, *sum ergo cogito;* anzi si dovrebbe sopprimere l' *ergo* e il perchè, ogni rapporto, cioè, del fatto col principio, poichè il fatto basterebbe a se stesso, avrebbe in se stesso, come mero fatto, la ragione della sua esistenza e della sua verità. E questa è la prima la fallacia dell' empirismo che, mentre pretende di elevarsi e muoversi nella sfera della scienza, e riconosce in questa la motrice e il fine delle sue indagini, in realtà poi la nega, ponendo il fatto a principio e criterio della cognizione. Inoltre, l' empirico osserva, e vuole che il fatto sia attentamente osservato, altrimenti, dice egli, non se ne caverà quel che se ne vuol cavare, la ragione, cioè, il principio, o, come la chiama, la legge, in una parola, la scienza del fatto. Certo, fa d' uopo osservare. E chi non osserva? Tutti osserviamo, ed anche l'animale osserva, e attentamente. E quanti prima e dopo Galileo e Newton avranno osservato l'oscillar di una lampada, o la caduta di un pomo senza scorger però nel fenomeno altro che il fenomeno, e dedurne quelle conseguenze che le mente di Galileo e di Newton seppe discoprirvi. E perchè? Perchè osservare è per sè nulla. Si può eternamente osservare un fenomeno senza trarne fuori una scintilla di sapere. Il marmo rimane marmo se non vien mosso e foggiato da un principio attivo che lo trasforma in statua od altro. E non solo il marmo non è il principio della statua, ma, rispetto a codesto principio, è una materia indeterminata e passiva che, come mero marmo, è dal principio attivo annullata.

Ora se il mondo de'fenomeni e della esperienza non può esistere che nel sistema e in forma sistematica, ne siegue che anche la cognizione de'fenomeni, la cognizione sperimentale è essenzialmente sistematica.

E tale è pure l' osservazione. Perocchè altro è l'osservazione, altro l' osservazione scientifica. La prima è l' osservazione che può chiamarsi animale in quanto è comune all'uomo e all'animale, poichè l'animale osserva come l'uomo, e talune cose più esattamente e più acutamente dell' uomo. La seconda è l' osservazione che è propria soltanto dell' uomo, l' osservazione veramente umana in quanto è mossa e trasformata dal principio scientifico, dall' idea della scienza. Cancellate nella mente l' idea della scienza, sia pur la mente di Galileo e di Newton, e nel fatto osservato avrete il mero fatto osservato, e nulla di più. E addentrandosi nell' idea della scienza, vale a dire della filosofia, si vede che non solo il fatto osservato, onde acquistare un significato scientifico, presuppone l' idea della scienza, ma che codesta idea si è che pone l' osservazione e i suoi organi come stromenti di se stessa, come stromenti ch' essa pone ed annulla ad un tempo. E qui sta la seconda fallacia dell' empirismo, però che mentre l' osservazione scientifica presuppone l' idea della scienza, e quindi una scienza che non può procedere dall'osservazione, esso insegna il contrario, che la scienza, cioè, nasce dall' osservazione de' fatti.

Ma la cognizione sperimentale non è tutta compresa nel fatto e nell'osservazione, ci dirà l'empirico, chè anzi il fatto e l'osservazione ne formano soltanto il punto di partenza e, a dir così, il prodromo, mentre l'atto specifico della suddetta cognizione risiede nella induzione, mediante la quale l' intelligenza inalzandosi al disopra de' fatti e dell'osservazione eleva questi al loro principio. E il principio raggiunto mediante l' induzione, per ciò che è il principio di fatti osservati, non è una mera ipotesi, o una vuota astrazione, bensì un principio vero e reale.

E l'induzione è appunto un' altra fallacia dell' empirismo, e la più spiccata. Abbiamo il fatto, o, a dir meglio, i fatti osservati, l'induzione

Perchè nella verità e nella unità l'ente è com'è conosciuto e, viceversa, è conosciuto com'esso è. Onde se il mio pensiero, pensando il fenomeno, non lo pensa secondo il pensiero che lo genera e lo fa qual è, e il fe-

e il risultato del processo induttivo, il principio, cioè, de' fatti. Si osserva che Pietro, Paolo, Antonio ecc. sono mortali, o che i corpi A, B, C ecc. posti in certe condizioni si dilatano. Se non vi fosse l'induzione non si avrebbe che i fatti osservati, ma interviene l'induzione, e l' intelligenza da questa spronata e sentendosi, a dir così, imprigionata nella sfera de' fatti, perchè i fatti non rispondono alle sue aspirazioni, alla sua natura, si eleva alla sua sfera propria, alla sfera de' principi, in altra parola, della scienza. E così la scienza incomincia dall' induzione, e risiede nel risultato da questa raggiunto. Essa non risiede nel fatto osservato, quando anche fosse stato osservato fin dall'origine delle cose, come, ad esempio, nel fatto che è stato osservato fin dacchè l' uomo esiste, che, i singoli individui muoiono, ma nel principio che l' uomo è mortale, o, ciò che è lo stesso, che la morte è una proprietà essenziale della natura umana. Ora come conciliare siffatto intervento dell' induzione col dogma fondamentale dell' empirismo, quello che ne forma, a dir così, l'essenza e la vita, che, cioè, nel fatto risiede il criterio della verità? Se il fatto è il criterio della verità, che bisogno vi ha di un principio induttivo o altro? Pietro muore. Perchè l'intelligenza andrà dalla morte di Pietro a quella di Paolo, da quella di Paolo a quella di Antonio e via discorrendo, paragonando, generalizzando e inferendo mediante queste operazioni che l'uomo è mortale? Basterà osservare i singoli casi mano a mano avvengono e attenersi a ciascun di essi, poichè ciascun di essi è la verità. E poi, se il fatto è la verità, che valore e che significato può avere il suo principio, il quale sarà necessariamente subordinato al fatto? Anzi non vi è ragione perchè vi sia un principio. Perocchè nel pensare il principio del fatto si muove dalla supposizione che la verità non è contenuta nel fatto, bensì nel suo principio. Ma ecco la soluzione dell'enigma. Mentre il fatto è il Dio dell'empirismo, questo affaccia in pari tempo la pretesa

nomeno, a sua volta, non è secondo questo medesimo pensiero, e il mio pensiero e il fenomeno, come pure le loro relazioni si risolveranno in meri accidenti. Quindi, per quella stessa ragione che il fenomeno è un ente

di essere una scienza, anzi la sola scienza. Ma qui sta l'impaccio, perchè il fatto non è la scienza, bensì l'opposto della scienza. Come si salta il fosso? Fortunatamente c'è un ponte, l'induzione, la cui funzione consiste nel raccogliere i fatti e generalizzarli. L'induzione è il velo che, nascondendo il vero Dio dell'empirismo, nasconde anche l'inganno. Perocchè ne' consigli arcani dell'empirismo non è già l'induzione che domina il fatto, sibbene è il fatto che domina l'induzione, onde questa è subordinata a quello, a tal segno che, il fatto cambiando o dileguandosi, cambiano o si dileguano le conclusioni dell'induzione. L'inganno e l'equivoco stanno adunque in questo che, mentre l'empirismo è effettivamente la negazione della scienza, la negazione vi è dissimulata dall'induzione. Quanto poi all'induzione c'è in prima da notare ch'essa supera già il punto di vista dell'empirismo, poichè non solo non è più il fatto, ma in un certo senso n'è la negazione. Il fatto non ha in sè la sua ragion d'essere, e non può essere senza un principio che lo genera: tale è il significato dell'induzione. Onde l'induzione è già una confutazione del criterio fondamentale dell'empirismo, e l'uso che questo ne fa non è l'uso di un diritto, ma, a dir così, una violenza, una usurpazione. Ma quando anche legittimo ne fosse l'uso, quando anche, cioè, il processo induttivo fosse un processo essenziale e proprio dell'empirismo, questo rimarrebbe quel che è, e non migliorerebbe le sue condizioni. Perocchè l'induzione è una forma limitata e subalterna che non contiene la ragione intrinseca nè del fatto nè di se stessa, e presuppone quindi un'altra ragione che genera e determina il fatto e l'induzione. Sapere per induzione che l'uomo è mortale, che i corpi si dilatano, che il fuoco brucia, e cose simili, non è conoscere il perchè, la cagione intrinseca, la necessità universale e assoluta di cotesti fenomeni. Ed ecco perchè tra il fatto e l'induzione è sempre il fatto che giudica in ultima analisi della verità. Onde quando

sistematico, la cognizione del fenomeno lo è del pari. E che il fenomeno sia un ente sistematico è una necessità inerente alla sua natura, però che, dato il rapporto determinato de' fenomeni, è dato anche il loro

anche l' induzione fosse un processo puramente empirico, e di cui l' empirismo può legittimamente servirsi come di cosa sua, non perciò il principio fondamentale e specifico dell' emperismo sarebbe cambiato o corretto, ma rimerrebbe quel che effettivamente è, e qual l' abbiamo più sopra definito, uno scetticismo larvato, uno scetticismo, cioè, che val meno del pretto scetticismo. E che tale sia il vero significato dell' empirismo l' ammettono a modo loro gli stessi empirici. Perocchè, mentre levano a cielo i loro metodi ed il loro sapere, e guardano con occhio compassionevole la scienza speculativa, che, mi sia permesso dirlo tra parentesi, non intendono, e, ciò ch' è più strano, i cui principî e risultati adoperano manomettendoli, mentre, dico, levano a cielo i loro metodi ed il loro sapere, quando poi si viene al vero nodo della questione, alla soluzione finale del problema, al *porro unum est necessarium*, confessano che non ne sanno nulla. Lo confessano, a modo loro, ma lo confessano. Newton, ad esempio, ci dice che intende solo parlare degli effetti delle forze attrattive e ripulsive, perchè quanto alla natura di queste forze egli l' ignora, e non intende fare ipotesi. Claude Bernard dice in altri termini lo stesso intorno alla vita. Stando a lui, della vita non ci è dato conoscere l'essenza, ma soltanto le proprietà. Che si raffrontino questi ed altri esempî che sarebbe facile raccogliere, con la dottrina di Kant, e si vedrà che questa altro non è che l'espressione generale delle varie forme dell'empirismo. Gli effetti e la natura di Newton, le proprietà e l'essenza di Claude Bernard sono compresi nel concetto del fenomeno e del noumeno che Kant ha esteso alla cognizione in generale. Che si tratti della forza meccanica, o della forza vitale, o della materia, o dell'anima, o del corpo, o di altro, quel che possiamo conoscerne, secondo Kant, è solo il lato fenomenale; il noumeno è un ente posto al di là dei confini della nostra intelligenza. E se il kantismo è, come

essere sistematico. E il rapporto determinato deve considerarsi nel fenomeno non come un elemento estrinseco ed avventizio, ma come un elemento essenziale della sua na tura, della sua realtà ed esistenza. L'aria, la luce, la pianta, l'animale, l'uomo, sia si considerino in sè stessi, nel rapporto determinato delle varie parti, fa coltà, proprietà, funzioni, che costituiscono la loro realtà, sia si considerino fuori di sè nei loro vicendevoli rapporti, non possono essere e manifestarsi che mediante e in questi rapporti. Io sono quel che sono, e in me stesso e nelle mie relazioni con la natura e con lo spirito, nel complesso e, a così dire, nell'intreccio sistematico di rapporti determinati, e non potrei essere ed operare fuori di siffatti rapporti. E l'in sè e il fuori di sè, in altra parola, il rapporto interno e il rapporto esterno, appunto perchè sono rapporti determinati, vale a dire sistematici, sono indivisibilmente uniti, sono una sola cosa. Gli organi della pianta, ad esempio, costituiscono l'essere in sè, la subbiettività della pianta, ma in pari tempo la loro forma, il loro sviluppo, la loro attività sono inseparabili dall'ambiente, dall'aria, cioè, dalla luce, dal-

l' abbiamo dimostrato, uno scetticismo, l'empirismo, quale ne sia la forma, lo è per la stessa ragione. Il che spiega il fatto di cui siamo testimoni, e che è un de'segni caratteristici dei nostri tempi, intendo parlare della corrente scettica che va sempre più ingrossando e invadendo la coscienza delle nazioni. È un fatto che ha, se non del tutto, in massima parte, la sua cagione nello sviluppo, starei per dire nella irruzione delle scienze sperimentali e nel predominio violento e illegittimo ch' esse hanno acquistato sul pensiero religioso e speculativo.

l'acqua, dal suolo e via discorrendo, e dai rapporti determinati che tra questi ed essi intervengono. Onde l'unità attiva e vivente dalla pianta è l'unità sistematica di codesti rapporti.

Ora se tale è la natura delle cose, se, cioè, nulla può esistere fuori del sistema e delle sue relazioni sistematiche, tale dovrà pur essere la cognizione che a questa natura corrisponde. Perchè conoscere è appunto pensare le cose secondo e nella loro natura, o, ciò che torna lo stesso, la cognizione è il pensiero della natura delle cose, e quindi un pensiero in cui il pensiero e il pensato sono lo stesso. Onde a quella guisa che un ente diviso dal suo sistema è un ente morto, così il pensiero non sistematico non è il pensiero vivente, una energia, secondo l'espressione aristotelica, ma un pensiero morto, una vuota astrazione. Perchè, ad esempio, se l'uomo è un ente essenzialmente socievole, un ente la cui natura non può svolgersi e attuarsi che in quel organismo che chiamasi secietà, pensare l'uomo fuori di quest'organismo è come pensarlo fuori di se stesso, dell'esercizio delle sue facoltà, de'suoi mezzi, de'suoi fini, in una parola, della sua natura.

Ma a che approdano, si potrà domandare, questi ragionamenti? In ogni modo non pare dimostrino quel che voi intendete dimostrare. Perocchè, dato pure che il fenomeno e l'esperienza, per essere ed attuarsi, richiedano un certo ordinamento sistematico, non si vede perchè faccia mestieri di ammettere anche una unità, un principio assoluto. Quel astronomo che

andette in cerca di Dio in tutta la distesa de' cieli, e non potè rinvenirvelo, non negava, anzi riconosceva un ordinamento sistematico nella costituzione e ne'moti de'corpi celesti, pensava però che siffatto ordinamento può spiegarsi senza l'intervento di un principio assoluto. Perocchè si comprende che le cose possono unirsi ed ordinarsi in virtù e per la necessità della loro natura, e senza l'azione di un altro principio. Il sistema planetario, la pianta, l'animale, l'uomo, i loro rapporti sono quel che sono per quella ragione propria ed intrinseca che appunto li fa quel che sono, e non si vede perchè a codesta ragione se ne debba aggiungere un altra, e questa assoluta. Chè anzi il concetto dell'assoluto lungi di chiarire e sciogliere, rende più oscuro, più intricato, o, a dir meglio, insolubile il problema dell'universo, che lo si guardi dal lato della cognizione, o dal lato della esistenza. E, difatti, se si ammette un principio assoluto, farà d'uopo eziandio ammettere che è il principio della cognizione, e quindi che non vi ha cognizione possibile fuori e senza l'intervento di siffatto principio. Onde allorchè si pensa un obbietto, un ente qualsiasi non è già la natura propria di questo ente, ma l'ente assoluto che si dovrà anzitutto pensare, per modo che, togliendo il pensiero, o, se vuolsi, la cognizione dell'assoluto, si toglierebbe ogni altra cognizione. Vi avrà adunque una sola scienza, la scienza dell'assoluto, e quindi le varie scienze particolari verranno annullate. Il che è assurdo, e assurdo in questo senso, che è appunto l'opposto della cognizione. Perocchè la cognizione risiede

nella cognizione della natura propria e specifica della cosa di cui si tratta, e non nella cognizione di un'altra natura. Se nel pensare, a mò d'esempio, l'animale, invece di pensare la natura dell'animale, penso l'assoluto, od anche penso l'animale mediante l'assoluto, che cognizione potrò acquistare dell'animale, dato pure che fossi in possesso della cognizione dell'assoluto? Quindi il concetto dell'assoluto o è superfluo, o è fatto per annientare ciò che si vorrebbe poggiar su di esso, vale a dire la scienza, poichè questa risiede appunto nella cognizione della natura specifica delle cose.

## CAPITOLO XXII.

### STESSO ARGOMENTO

Si ammette adunque che tanto il fenomeno quanto la percezione del fenomeno, cioè, l'esperienza, non possono intendersi ed attuarsi fuori di un certo ordinamento sistematico, ma non si vuole in pari tempo ammettere che siffatto ordinamento presupponga un principio assoluto, perchè, dicesi, le cose non possono ordinarsi che in conformità ed in virtù della loro natura. Onde in codesta natura sta il principio del loro essere e del loro ordinamento, e l' assoluto è un ente supervacaneo, che non ha ragion d'essere, e di cui l'universo non abbisogna, e quindi è un impaccio, un assurdo da cui la mente deve liberarsi.

Certo, le cose non sono, e non sono quel che sono che per un principio, una natura determinata e specifica, togliendo la quale, solo rimarrebbe una possibilità assolutamente indeterminata, il tutto in tutto, una miscela assoluta, il caos. Ma questo non è che un lato del problema, perchè vi è l'altro, e quello che ne contiene la vera ed ultima soluzione, se, cioè, la natura, o, come anche dicesi, l'essenza delle cose ha in sè la sua ragione, e non richiede pur essa un principio assoluto che è appunto la ragione suprema del suo essere e del suo operare. Anche i materiali di un edificio, considerati in sè, posseggono una natura propria, una forma ed un contenuto determinati, pur tut-

tavia non sono l'edificio, e sono per se stessi impotenti ad inalzarlo. L'edificio adunque non sarebbe, e non solo l'edificio, ma i materiali stessi non avrebbero ragion d'essere in quanto materiali fatti per l'edificio, se al di sopra di essi non vi fosse, ed in essi non penetrasse quella unità attiva, quella energia che è la mente architettonica, la quale impartisce loro quell'essere e quella forma che in sè non posseggono.

Il che si verifica, e in un modo più intimo e più profondo, nel rapporto delle essenze e dell'assoluto. Nel fatto, il mondo delle essenze, considerato in sè, partitamente e fuori dell'assoluto, non supera la sfera del fenomeno. Le essenze sono enti intelligibili, ma enti intelligibili fenomenali.

E qui cade acconcio discorrer di nuovo e più distesamente di un libro celebre e, come è stato chiamato, sibillino, e di cui ho già discorso nella prima parte di questo scritto, intendo parlare della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel (1). Ho stimato però opportuno premettere alla esposizione e all'esame di questo libro talune considerazioni intorno ai concetti di fenomeno e di sistema affin di meglio chiarirne e difinirne il significato.

In generale s' identifica l'ente fenomenale coll'ente sensibile, ed a questo si oppone l'ente sovrasensibile, l'idea, o, come anche chiamasi con vocabolo aristotelico, l'intelligibile—τὸ νοητόν. Ma codesta è una nozione inadeguata del fenomeno, per ciò appunto che si

(1) Parte prima. Cap. VI. p. 65 e seg.

esclude dal mondo fenomenale l'intelligibile, l'idea. Il concetto di fenomeno è un concetto concreto e sistematico. Le cose non appaion tutte alla stessa guisa, ma ciascheduna cosa ha la sua parvenza, apparisce, cioè, diversamente secondo la sua natura. Vi ha una fenomenalità, a dir così, superficiale, ed una fenomenalità profonda. Vi ha una parvenza esterna, ed una parvenza interna. E nell' una e nell'altra vi ha forme e gradi diversi. La vita e la storia delle nazioni, ad esempio, appaiono in modo diverso da quelle dell'individuo. L' immaginazione, la volontà, l' intelligenza hanno una fenomenalità propria, ed il pensiero scientifico appare anch' esso in quella forma speciale che dal pensiero popolare lo distingue. Ma l' elemento fenomenale penetra altresì nelle idee, in quanto vi ha in esse il momento del molteplice, della differenza, dell'opposizione, in quanto, cioè, differiscono dall'unità, e non sono l' unità. Perocchè, differendo dall' unità, differiscono appunto da quel principio che le unifica, e per ciò stesso sono l'una fuori dell'altra, l'una è estrinseca all' altra, nel che sta la loro parvanza, il loro essere fenomenale, sia pure questo essere eterno, però che essere eternamente ed essere assolutamente non son lo stesso. La natura può essere eterna, ed eterne possono essere le sue manifestazioni, ma non perciò esiste in modo assoluto, è l' assoluto. Quando pensiamo Dio come creatore, lo pensiamo come un ente che si divide da sè, si differenzia, e si differenzia apparendo nella creazione; in altra parola, Dio, nel creare e in quanto crea, è un ente fenomenale. Ed è

tale non solo perchè apparisce nel creato e nella coscienza, ma eziandio e anzitutto perchè il creare e l'apparire sono un momento, un attributo essenziale della sua natura. Un Dio che crea val più del Dio che non crea, e il Dio che crea eternamente val più del Dio che crea nel tempo, il che è come dire che un Dio che non crea e che crea nel tempo non è il vero Dio, non è Dio. Ma se il creare, l'atto creatore, come chiamasi,è un momento necessario della natura divina, è in pari tempo un momento subordinato, appunto perchè in esso Dio si differenzia ed apparisce. E questo è il profondo significato del demiurgo che crea mediante le idee. Il demiurgo è la personificazione delle idee in quanto queste non sono l'unità assoluta. Onde non è l'assoluto, bensì sono le idee che creano e si manifestano nella creazione. E si manifestano generando il mondo visibile, e divenendo esse stesse visibili nel generarlo. Perocchè la causa apparisce precisamente nel generar l'effetto, e non apparisce come causa che generandolo. Ora l'ente fenomenale, sia apparisca nella sfera della sensibilità, o in quella dell'intelletto, è un ente finito e, secondo il concetto aristotelico, passivo. Ed è finito e passivo nella forma e nel contenuto. Quindi le cose sono finite e passive non solo nella loro immediata e singola esistenza, ma eziandio nella loro natura specifica, nel loro principio. La causa come tale è finita e passiva quanto l'effetto come effetto. E lo stesso dicasi dell'uno e del molteplice, del moto e del riposo, della volontà, dell'intelligenza, in una parola, delle differenze come differenze. E ciò già compresero gli

antichi filosofi, e più specialmente Platone e Aristotile. Il bene di Platone è superiore alle essenze, ed impartisce non solo alle singole cose, ma alle essenze stesse l'essere e la verità. E tale è pure il motore primo di Aristotile. Il motore primo è l'attività, l'energia assoluta rispetto a cui le essenze, o energie particolari sono enti passivi, enti, cioè, che non sono *causa sui*, che non contengono in sè il principio del loro essere e del loro agire. Quindi la natura specifica delle cose, anzichè bastare a se stessa, è dessa che presuppone ed esige l'assoluto. Essa è un momento necessario, ma appunto questa sua necessità ne trae seco una più alta, la necessità di un principio assoluto. Specificare vuol dir dividere, isolare. Η ἐνεργεια χώριζει, l'energia specifica divide, dice Aristotile, il che significa che l'energia specifica di un ente richiede un principio specificatore che divide e insieme unisce, che pone il limite e in un i rapporti, due cose indivisibili, o, a dir meglio, una sola cosa, un atto solo, perchè è l'atto dello stesso principio che pone il limite e i rapporti, il limite implicando i rapporti, e rapporti determinati, e questi a loro volta implicando il limite. Donde la necessità assoluta dell'assoluto.

Ora se l'assoluto è l'ente assolutamente necessario, la scienza dell'assoluto è per ciò appunto la più necessaria. Che le altre scienze non la credano tale, ciò non toglie affatto che non lo sia. Il non intenderne e non volerne ammettere la suprema necessità viene precisamente dal perchè esse sono scienze empiriche e finite, finite quanto al loro obbietto e al loro metodo.

Alla questione se vi ha una sola, o più scienze, si deve rispondere che vi ha una scienza che tutte le altre in sè contiene. Come le contiene, e come contenendole ne costituisce la verità e l'unità, è questa una questione che la filosofia dell'assoluto non può sciogliere ch'entro se stessa, nè per altri che per se stessa. Il che potrà parer singolare. Eppure è quanto avviene in ogni scienza, come altresì nel rapporto della scienza con l'ignoranza. Perocchè il matematico non dimostra, nè può dimostrare la verità matematica a chi è estraneo alla matematica, ma la dimostra solo a se stesso e per se stesso. Chi è nell'alto ha un bel gridare a chi si tien sulla china o nel basso ch'egli s'inganna, e come, non abbracciando col suo sguardo il tutto, non può neanche scorgere i rapporti, le proporzioni, l'ordinamento e la ragione delle singole parti; chè chi stà nel basso, appunto perchè sta nel basso, sosterrà che chi grida dall'alto grida così perchè ha il capogiro e le traveggole. E per l'ignoranza la scienza è una follia, o al più, se non un danno, uno sterile passatempo. Si intende quindi come la filosofia non possa dimostrare alle altre scienze che il loro obbietto, i loro metodi e la loro cognizione sono subordinati ad un più alto obbietto e ad una più alta cognizione, e non contengono la verità che come momenti di codesta cognizione, ed in quanto vengono da essa pensati, affermati ed elevati al loro principio. Il che non deve ascriversi a impotenza della filosofia, bensì, al contrario, delle scienze particolari che, rinchiuse ne' confini del loro obbietto, non possono

elevarsi alla cognizione del loro comune e assoluto principio.

Ma se la filosofia contiene le varie scienze, in altra parola, le varie sfere dell' essere e della conoscenza, gli è chiaro che non può contenerle che come sistema. Quindi, dobbiamo ripeterlo, (1) una filosofia che non è un sistema non è una filosofia. Ma abbiamo anche dimostrato (2) che sistema e ragione sono una sola cosa, ed, inoltre, che non può avervi che un sistema ed una ragione, che è l'assoluta ragione. Ora un sistema è necessariamente un tutto, un' unità concreta, l'unità delle differenze, le quali sono differenze non di altri, ma di se stessa, onde l'unità e le differenze sono una sola cosa, in siffatta guisa che l'unità non è quel che è senza le differenze, ne queste sono quel che sono senza l' unità. Ma se l' unità e le differenze sono ugualmente necessarie, non ne siegue affatto che siano uguali in dignità, in efficacia ed intrinseco valore. L'unità, appunto perchè è l' unità, supera le differenze, e le supera perchè è il loro principio, ed è il loro principio come causa e come fine, in quanto cioè sono da essa e per essa generate. « Il bene (dell'esercito), dice Aristotile (3), è nel suo ordinamento. E codesto bene è anzitutto il generale. Perocchè non è l'ordinamento che fa il generale, ma è il generale che fa

(1) V. Cap. XVIII, e XXI.

(2) Ibid.

(3) Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ· καὶ ὁ στρατηγόσ, καὶ μᾶλλον οὗτοσ. Οὐ γὰρ οὗτοσ διὰ τὴν τάξιν, ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτον ἐστιν.... Πρὸσ μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται. Met. L. XII. C. X.

l'ordinamento. . . . . Tutte le cose sono coordinate all'unità ». Sarebbe più esatto dire che sono coordinate dall'unità, la quale le coordina, e può coordinarle solo in quanto sono differenze di se stessa.

Ma in qual guisa le differenze sono nella unità? Perchè, se vi sono come differenze, l'unità non è più l'unità. E se non vi sono come differenze, come vi sono? E che possono essere le differenze che non sono come tali nell'unità? Aggiungasi che vi sono varie specie di differenze. Vi sono differenze che chiameremo ideali, ed altre che chiameremo reali, le differenze, cioè, della natura e dello spirito, in quanto lo spirito è nella natura. Come siffatte differenze sono nell'unità? A codeste questioni noi qui ci limiteremo a rispondere che le differenze, quali che siano, sono nell'unità come possono e debbono esser nell'unità in quanto unità sistematica e sistematizzatrice, vale a dire esse vi sono come poste e negate ad un tempo dall' unità. La vera unità è l'unità negativa, la quale afferma così se stessa, ed in tale affermazione di se stessa genera ed insieme annulla le differenze. E in questo senso essa è negazione della negazione, atto, energia assoluta. Onde è vero dire che senza codesta assoluta negazione nulla sarebbe. Dio crea e nega il creato. E se in Dio non fosse siffatta energia negativa Dio non creerebbe, e non potrebbe creare. Quindi in questa negazione son contenuti l'essere e il bene delle cose.

Ma l' unità assoluta negativa, diciamo noi, non è l' unità fortuita e indeterminata, bensì l' unità sistematica, e perciò determinata. Perchè sistema e in-

determinazione sono una *contradictio in terminis.* Vi può, anzi vi deve essere nel sistema l'elemento indeterminato e passivo (l'ἄπειρον di Platone, la δύναμισ di Aristotile), ma come elemento subordinato, come elemento cui forma e determina, o, a dir meglio, pone, e pone per sè il principio determinato e attivo del sistema. Onde il sistema sta appunto in questo, che il principio assoluto, in quanto principio assolutamente determinato e determinante, genera e determina secondo l'idea, cioè, secondo se stesso, la sua ragione, la sua natura, l'indeterminato, però che tutto è indeterminato rispetto all'assoluto in quanto assoluto.

Ora se, da un canto, tutto è indeterminato, passivo, mutabile, e, per dirla in una parola, finito rispetto all'assoluto, e se, dall'altro, il mondo de'fenomeni costituisce una sfera dell'assoluto sistema, come l'assoluto è nel mondo fenomenale, e come, essendovi, può esser l'assoluto? La soluzione di questa questione, che è la soluzione del problema, l'abbiamo gia accennata. Essa sta nel dimostrare che l'assoluto è, e non è ad un tempo nell'ente fenomenale, o, secondo l'usata espressione, nel mondo. Il suo *esser nel mondo* è l'atto mediante il quale egli crea e conserva il mondo. Il suo *non esser nel mondo* è l'atto negativo del mondo, l'atto mediante il quale egli nega il mondo, e il mondo da sè creato, e nel quale egli è, appunto perchè da sè creato, e quindi, negando il mondo, nega se stesso, e negando in tal guisa se stesso s'afferma nella pienezza e verità della sua assoluta esistenza. Abbiamo qui un

rapporto simile, in qualche modo, a quello dell'anima e del corpo, perchè anche dell'anima è vero dire che è, e non è nel corpo. E se supponiamo che l'anima sia il principio del corpo, essa non sarà tal principio che generando e negando ad un tempo il corpo. Però i due atti di cui è discorso devono pensarsi nell'assoluto come inseparabili, come un solo e stesso atto, un solo e stesso mòvimento. Non sono, cioè, due atti che si succedono nello spazio, nel tempo, nella rappresentazione; chè lo spazio, il tempo e la rappresentazione sono in essi inclusi come momenti subordinati, poichè l'assoluto pone egli stesso il suo contenuto. E lo spazio, il tempo, la rappresentazione sono determinazioni, momenti di codesto contenuto, momenti che nell'assoluto costituiscono l' ubiquità, l' eternità, e la creazione.

Ripeto, adunque, che la soluzione del problema sta nel dimostrare che l' assoluto è, e non è nel mondo. Ora, se l'assoluto è un sistema, la dimostrazione in discorso è di necessità una dimostrazione sistematica. Ogni altra dimostrazione non può essere che una dimostrazione estrinseca, apagogica, indiretta, una dimostrazione che non pone e deduce la cosa da dimostrarsi, ma la presuppone, e quindi non è la vera dimostrazione, appunto perchè presuppone il principio e il metodo dai e secondo i quali le cose sono generate, dedotte, ed ordinate. Ma poichè il mondo de' fenomeni è pur esso parte del sistema e non può esistere fuori di un certo ordinamento sistematico, ne consegue che la cognizione dell' ente fenomenale è del pari una cognizione sistematica, onde e l' ob-

bietto e il processo di siffatta cognizione stanno precisamente nel dimostrare in forma sistematica come l'assoluto, da un lato, sia nell'ente fenomenale e, dall'altro, da questo si distingua superandolo, e superandolo mediante quella negazione che costituisce l'atto, l'energia assoluta.

È qui si colloca appunto la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Qual è il significato di questo famoso libro che tra gli scritti di Hegel è ora il meno studiato e conosciuto, ma che quando venne fuori fu salutato come l'apparizione di un nuovo astro luminoso nel campo del pensiero filosofico, nella lettura del quale, per dirla con Haym (1), una generazione di giovani avidi di sapere ha logorato la sua mente, e che, secondo le parole del grande apostata egheliano, Strauss, è l'alfa e l'omega dell'opera di Hegel, (2) quale è,

(1) *Hegel und seine Zeit.* Lezione 10.ª p. 214. A parer mio, questo libro dell' Haym può tornar utile a colui che è già abbastanza versato nella filosofia egheliana per la copia delle notizie che vi sono raccolte, ma, dall'altro canto, sembra fatto a bella posta per fuorviare chi n'è digiuno, o non ne ha che una conoscenza superficiale.

(2) Queste parole dello Strauss sono tolte dalla biografia da lui scritta del suo amico e condiscepolo Cristiano Märklin, libro interessante per la semplicità ed eleganza del dettato, e anzitutto per la viva ed attraente pittura che Strauss vi fa della vita seria e laboriosa dello studente tedesco. Nel mio libro « *Strauss et l'ancienne et la nouvelle foi* « ho citato il passo ove si trovano le sovraccitate parole, accompagnandolo con talune osservazioni. E siccome il passo e le osservazioni si connettono con la questione in discorso, ho creduto opportuno porle qui dinanzi al lettore. In un capitolo del suddetto libro intitolato, *anni di gioventù* (Università), la sua vita e i suoi studii universitari, Strauss dice. « Noi scegliemmo per

dico, il vero e preciso significato di questo libro? E qual posto tiene, e quale funzione adempie nel sistema egheliano e nella storia del pensiero filosofico?

farne la nostra lettura (nel che avemmo la mano felice) non già l'*Enciclopedia* (di Hegel) che col suo procedimento aforistico, porge al principiante, anzichè vera luce, vocaboli e formole, ma un altro libro non meno decantato dallo Zimmerman (un condiscepolo), la *Fenomenologia.* Questo libro può dirsi l' alfa e l'omega dell' opera di Hegel (!!). È da esso che salito su un naviglio costrutto colle sue proprie mani egli mosse per fare il giro del mondo. In prosieguo più ferma divenne forse la sua direzione, ma navigò in mari meno vasti. Tutti gli scritti e corsi posteriori di Hegel, *la Logica*, *la Filosofia del Diritto, la Filosofia della religione, l' Estetica, la Storia della Filosofia e la Filosofia della Storia* non sono che estratti della *Fenomenologia* le cui meravigliose ricchezze non troviamo riprodotte che in modo assai imperfetto, e in una forma molto meno felice nella *Enciclopedia* (!!!) La *Fenomenologia* segna l'apogeo del genio di Hegel. Egli si tiene alla stessa altezza nella *Logica*. La prima edizione della *Enciclopedia* non segna ancora precisamente un passo indietro. Ma a Berlino, per cagioni che non è qui il luogo di esporre, Hegel declina, e più vanno diffondendosi il suo nome e la sua influenza, più va in lui scemando l' energia incorruttibile del pensiero filosofico «Questo dice Strauss» La *Fenomenologia* sarebbe adunque la grande idea fondamentale della filosofia egheliana, e segnerebbe l'apogeo del genio di Hegel! E gli altri libri e lavori di Hegel non sarebbero che estratti o appendici della *Fenomenologia*! Ed è bene notare che queste linee sono state scritte nel 1851, quando Strauss avea di già pubblicata non solo la *Vita di Gesù Cristo*, ma eziandio la *Dommatica* (1840). Che strana maniera d' intendere Hegel, e di presentarlo ai suoi lettori! Si, la *Fenomenologia* è un capolavoro di stile e di pensiero. Ma il vero si è che nè la *Fenomenologia*, nè la *Logica* (che l'autore, dopo aver detto che la *Fenomenologia* segna l'apogeo del genio di Hegel, pone nondimeno alla stessa altezza, per modo che il genio di Hegel penzolerebbe tra due apogei) segnano il punto culminante del genio

Come l'ho già notato (1), a questi quesiti non si è data una risposta soddisfacente. Ed, invero, intorno ad essi sorgono difficoltà che paiono a prima vista insuperabili. Hegel pubblica la *Fenomenologia* nel 1807 (2). È questo, se non il primo scritto, il primo libro da lui pubblicato (3), ed egli lo annuncia come formante la

di Hegel. Questo punto è nel sistema, e il sistema è l'*Enciclopedia*. E perchè Strauss assegna un sì alto posto alla *Fenomenologia*? Perchè, si deve credere, essa è venuta fuori prima dell'*Enciclopedia* e della *Logica*. Ma, in primo luogo, si sa positivamente che quando Hegel pubblicò la *Fenomenologia* (1807) il suo sistema esisteva già fin dal 1800, ed esisteva non solo in forma di embrione nella sua mente, ma sulla carta. Hegel ha potuto più tardi ritoccarlo, modificarlo, rimaneggiarlo, ma il sistema esisteva. Nè ciò potea avvenire altrimenti. Perocchè la *Fenomenologia* non solo, ma altresì la *Logica*, che tiene un posto sì importante nella dottrina egheliana presuppone il sistema, e non ha senso, anzi è impossibile fuori del sistema. Quindi ciò che è vero dire si è che, quando anche il sistema non fosse esistito sia nella mente di Hegel, sia sulla carta prima della pubblicazione della *Fenomenologia*, è in ogni modo l'*Enciclopedia*, vale a dire il pensiero profondo e sistematico dell'unità che segna il punto culminante del genio di Hegel. E codesto pensiero si è che nel fatto ha generato la *Fenomenologia* e la *Logica*, in una parola, tutti i libri e lavori di Hegel. Questo è il vero e l'essenziale. E non scorger l'essenziale nelle cose, è presso a poco non scorgervi nulla ».

(1) V. Parte prima. C. VI, p. 65.

(2) Si sa che era terminata nel 1806; ma non venne in luce a Bamberga che nel novembre del 1807, sotto il titolo di « *Die Phänomenologie des Geistes, oder die Wissenschaft von der Erfharung der Bewusstseins* » *Fenomenologia dello spirito, ossia la scienza della esperienza della coscienza*).

(3) Prima della *Fenomenologia dello Spirito* Hegel pubblicò vari ed importanti scritti nel *Kritische Journal der Philosophie*, giornale

prima parte del sistema, e nello stesso tempo come quella parte che non appartiene, strettamente parlan-

o, meglio, rivista compilata da Hegel in collaborazione con Schelling. Di questi scritti i principali sono: *Glauben und Wissen* (*Fede e Scienza*) che contiene una critica delle dottrine di Iacobi, Kant e Fichte: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in cui Hegel non solo si addentra nel principio della filosofia di Schelling più profondamente dello stesso Schelling, ma comincia a separarsi da Schelling: *Das Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie.* (*Rapporto dello scetticismo e della filosofia*) in cui si dimostra come lo scetticismo sia un momento necessario e intrinseco dell a filosofia: *Uber die wissenschaftlichen Behandlungsarten der Naturrechts.* (*su i vari modi di trattare scientificamente il Diritto di Natura*) che è come un primo sbozzo della filosofia dello Spirito. Ma oltre questi lavori pubblicati a Jena tra il 1801-1802, Hegel dettò, parimenti a Jena, tra il 1803 e 1806, un corso di lezioni sulla Storia della filosofia (1), e (come egli stesso lo dichiara in due lettere di cui l'una a Voss, il traduttore di Omero, e l'altra a Schelling che avea lasciato Jena, ed insegnava allora filosofia nella Università di Wurzburgo) sull'insieme del suo sistema, *totam philosophiae scientiam*, cioè Logica e Metafisica, filosofia della Natura e filosofia dello Spirito. Tutti questi lavori precedono adunque la *Fenomenologia .dello Spirito*, che terminata nel 1806 a Jena venne pubblicata a Bamberga nel 1807. Nè ciò è tutto. Perocchè noi abbiamo una prova materiale nei manoscritti lasciati da Hegel che già prima del suo tramutarsi a Jena, cioè prima del 1801, e fin dal 1797 e durante la sua dimora a Francoforte, il suo sistema già esisteva, in quanto ne avea delineato le divisioni fondamentali, la Logica, cioè, la filosofia della Natura e la filosofia dello Spirito (2). Ed è questo un punto importante per intendere e determinare il significato della *Fenomenologia dello Spirito*, come verrà spiegato qui appresso.

(1) Sulla Storia della Filosofia di Hegel vedi l'introduzione dell'editore (Michelet).

(2) V. Rosenkranz, *Vita di Hegel*. Haym, *Hegel und seine Zeit*. Lezioni 4,5 e 8.

do, al sistema, ma che solo manoduce la mente al punto ove comincia la cognizione veramente filosofica (1), che è quanto dire sistematica e assoluta (2). Onde egli solea chiamare la *Fenomenologia* il suo viaggio di esplorazione e scoperta, il viaggio mediante il quale la mente si eleva attraverso le trasformazioni della coscienza alla sfera dell'assoluta cognizione. E pur nondimeno nella *Fenomenologia* si espone e dimostra già sistematicamente il contenuto della coscienza, o, a dir meglio, la *Fenomenologia* altro non è se non l'esposizione sistematica del contenuto della coscienza. Aggiungasi che codesto contenuto è in qualche modo il contenuto stesso del sistema. Perocchè vi si muove dal momento più elementare e immediato della coscienza sensibile, e vi si svolgono e descrivono le va-

(1) Nella 2.ª edizione della *Fenomenologia* di cui Hegel avea appena incominciata la correzione quando la morte lo colpì, e che venne poi pubblicata da un suo discepolo, D. F. Schulze, egli tolse la designazione di *prima parte del sistema*, il che mostra che questa designazione non fu che una svista, una espressione impropria che intese correggere cancellandola. E, difatti, la *Fenomenologia* è ben una parte del sistema, ma non nel senso di parte, o divisione fondamentale, come la Logica, o la Natura, o lo Spirito, ma nel senso che nel sistema vi ha il momento o la sfera fenomenale, che è appunto quella sfera che Hegel ha assegnata alla *Fenomenologia* nella filosofia dello Spirito.

(2) Fa appena bisogno rammentare che nel senso egheliano cognizione filosofica, cognizione sistematica, e cognizione assoluta esprimono la stessa cosa. E, difatti, uno è il pensiero filosofico, e uno il processo, l'atto di codesto pensiero. Onde pensare filosoficamente vale quanto pensare sistematicamente, e pensare le cose come momenti, determinazioni, differenze dell'assoluto sistema, o, ciò che torna lo stesso, della unità assoluta.

rie sfere della coscienza, sì della coscienza subbiettiva, individuale e psicologica, che della obbiettiva e universale, quale si attua nello Stato, nell'arte e nella religione. Onde l'Haym ha potuto dire che la *Fenomenologia* è già il sistema intero (1). Infine, nel sistema riapparisce la *Fenomenologia*, ma in altra guisa, sotto altro sembiante, non più, cioè, qual prima parte della scienza, coi suoi larghi sviluppi, col suo vasto orizzonte che abbraccia, a dir così, l'universo, e neppure come processo e propedeutica della mente che mena alla scienza, ma rimpicciolita e rincantucciata in un angolo del sistema, nella sfera della coscienza subbiettiva (2). Come conciliare un tal cumulo di contraddizioni? Perocchè, mentre si dice che la *Fenomenologia* è un viaggio di esplorazione che mette capo alla cognizione filosofica, che è quanto dire sistematica, si adopera nello stesso tempo, per raggiungere lo scopo, un procedimento sistematico e per tal guisa si presuppone la cognizione filosofica e il sistema; mentre in essa si espone e sviluppa sistematicamente il contenuto della cognizione filosofica, si dice poi che essa non è il sistema; e, da ultimo, mentre fuori del sistema, e come propedeutica della cognizione filosofica essa contiene la materia, l'obbietto intero di codesta cognizione, nel sistema poi si vede di nuovo venir fuori, ma deformata, e si direbbe come un'ombra di se stessa.

E, difatti, sono queste difficoltà insuperabili per chi

(1) Haym, op. cit. Lezione 11ª p. 254.

(2) V. *Filosofia dello Spirito*, § 413 et seg.

non guarda e abbraccia il complesso di quelle condizioni e di quegli elementi subbiettivi e obbiettivi, storici e speculativi che formano l' ambiente ove sorse e si svolse la filosofia di Hegel, e nei quali questa infuse una nuova e più alta vita raccogliendoli ed ordinandoli in una profonda e vasta sintesi.

Innanzi tutto devesi por mente al fatto qui sopra notato che, cioè, quando venne in luce la *Fenomenologia* il sistema già esisteva, ed esisteva compiuto, se non ne'suoi particolari, nel suo disegno generale, e nelle sue principali divisioni (1). È questo un punto essenziale per intendere lo sviluppo e la manifestazione del pensiero egheliano. Perocchè esso mostra che il sistema ha preceduto non pure nell'ordine della verità, ma eziandio in quello della sua manifestazione, non pure nell' ordine logico, ma eziandio nel cronologico. Che la *Feno-*

(1) Agli scritti sopra citati (p. 62-63) se ne deve aggiungere un altro che ha per titolo « *System der Sittlichkeit* » (sistema dell'Etica). È un manoscritto di 22 fogli di una scrittura compatta, e che dovè servir di testo al corso di lezioni dettate da Hegel a Jena nel 1802. Esso forma insiemecoll'altro scritto sul *Diritto di Natura* il primo sbozzo, ma uno sbozzo particolareggiato della *Filosofia dello Spirito*. E per riepilogare e completare queste notizie e quelle contenute p. 62-63, farò osservare che quando si segue passo passo la formazione del pensiero egheliano, si vede che Hegel andò raccogliendo i materiali del suo sistema fin dal 1793 durante il suo soggiorno in Isvizzera, e che dal 1797, anno in cui fece ritorno in Germania e si recò a Francoforte, fino al 1800-1802, codesti materiali aveano già preso la forma di sistema, come l'attestano i manoscritti lasciati da Hegel che contengono la Logica e Metafisica, la Fisica o filosofia della Natura, e la filosofia dello Spirito, ove trovasi già il concetto dello Spirito come unità assoluta della Logica e della Natura.

*menologia* sia stata pubblicata prima del sistema quale poi venne fuori sotto il titolo di *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, ciò non è che il fatto subbiettivo e accidentale, mentre il fatto obbiettivo ed essenziale si è che il sistema ha preceduto la *Fenomenologia*. L'ha preceduta, e dovea precederla, perchè gli è chiaro ch'essa è il portato del pensiero sistematico, onde, togliendo questo, cioè, il sistema, si toglie l'attuazione non solo, ma la possibilità puranche della *Fenomenologia*. E qui dobbiamo a questa restringerci, ma agevole sarebbe dimostrare che tutti gli scritti di Hegel contemporanei o anteriori alla *Fenomenologia* portano l'impronta, o, a dir meglio, sono generati dal pensiero sistematico. Onde nella mente di Hegel pensiero filosofico e pensiero sistematico sono la stessa cosa (1).

(1) I più importanti tra gli scritti pubblicati prima della *Fenomenologia* sono quelli che versano l'uno sulla *Fede e la Scienza*, e l'altro sul *Rapporto dello Scetticismo con la Filosofia*. Questi due scritti, quantunque volgano intorno a temi diversi, sono nulladimeno parti dello stesso pensiero, e si ricongiungono nello stesso scopo. Nel primo, Hegel si fa ad esaminare e definire il punto che avea raggiunto in Germania il movimento del pensiero filosofico fino a quel giorno, e dimostra che non si era inalzato al di là de'confini della fede. La scienza sta appunto nella cognizione dell'assoluta unità, dell'assoluto. Togliete questa suprema cognizione, e l'edificio intero della scienza crolla, e si ricade nella fede, o nello scetticismo. Cosa è la fede? La fede nel senso proprio e eminente della parola è la fede in Dio, nell'assoluto, e la fede nell'assoluto è il sentimento dell'assoluto, sentimento mosso da un certo intuito dell'assoluto, e da una certa adesione della intelligenza a siffatto intuito. Ma nella fede l'unione del subbietto e dell'obbietto è sempre una unione estrinseca, e quindi contingente e variabile. Il subbietto sente e intuisce in sè l'obbietto assoluto, ma

Ma si domanderà: se il sistema esisteva prima della *Fenomenologia*, e se l'essenziale è il sistema, a tal segno che senza il sistema non si può concepire e intendere la *Fenomenologia*, perchè Hegel ha capovolto

come un ente immediato, presupposto, che viene dal di fuori, e che perciò rimane ad esso estrinseco, e per la stessa ragione il subbietto rimane estrinseco all' obbietto. Dio come puro obbietto, sia del mondo in generale, sia della coscienza, non solo è a questi estrinseco, ma questi pur anco sono a Dio estrinseci. In altra parola, nella fede non si ha l' unità interna, mediata e dimostrata del subbietto e dell' obbietto. Onde la fede non vince nel fatto la dualità e lo scetticismo, il che è quanto dire che non raggiunge la sfera della scienza. Kant, Fichte e Jacobi sono i rappresentanti della dottrina della fede. Ed, invero, mentre ciascuno di loro mira a sciogliere a suo modo il problema della scienza, partendo da concetti diversi della scienza e adoperando parimenti, per raggiungere lo scopo, procedimenti diversi, s' incontrano poi nella soluzione finale, in quanto riconoscono tutti e tre nella fede il culmine e in un il limite della intelligenza. Nella *Critica della ragione pura*, ed anche nella *Critica del Giudizio*, la dottrina Kantiana non è che uno scetticismo velato, l'equivoco introdotto nel campo filosofico. E Kant stesso implicitamente ne conviene, allorchè, per liberarsi dallo scetticismo, ricorre nella *Critica della ragione pratica* ai *postulati della ragione pratica*. Siffatti postulati altro non sono che forme diverse della fede, della fede nella legge morale, nella immortalità dell' anima, e anzitutto nella esistenza di Dio. In altra parola, i postulati sono precetti della ragione pratica in quanto fede, e non della ragione teoretica in quanto scienza; chè anzi, allorquando la scienza ne fa il suo obbietto e imprende a dimostrarli, s' impiglia in quelle illusioni e in quei paralogismi onde è discorso nella *Critica della ragione teoretica*. Nè diverso è il risultato ultimo della filosofia di Fichte. L' io e il non-io ponendosi, opponendosi e conciliandosi raggiungono un punto ove si trovan dinanzi un intoppo, *Anstoss*, un ostacolo insormontabile, un ente, cioè, misterioso cui si sentono intimamente uniti, e ch' è l' obbietto supremo della loro

l'ordine delle cose premettendo la *Fenomenologia* al sistema? E come la *Fenomenologia* può chiamarsi un viaggio di scoperta, se il sistema l'ha preceduta?

A tali obbiezioni si può primieramente rispon-

aspirazione, ma di un' aspirazione che rimane eternamente insoddisfatta, però che l'obbietto che la muove e l'attira ad essa eternamente si sottrae. Onde anche qui non si ha la scienza, ma la fede, e la *Wissenschaftslehre (Dottrina della scienza)* (1) si risolve in una *Glaubenslehre (dottrina della fede)*. E dottrina della fede, o della conoscenza immediata ha denominato Jacobi la sua filosofia. Jacobi non nega in apparenza la cognizione, ammette però soltanto la cognizione immediata, e rigètta la mediata, riflessa e dimostrativa. In che sta la cognizione immediata? Nella percezione e affermazione dirette e senza mediazione dell'obbietto, della sua realtà e verità. Alle questioni, per esempio, se Dio esiste, ovvero se il mondo esterno è quale lo percepiamo, si può solo rispondere coll' intuito spontaneo, immediato, cioè con un atto di fede. Questo solo può ingenerare negli animi la convinzione e la certezza, mentre ogni procedimento mediato, cioè, sillogistico e dimostrativo o approda a nulla, o genera il dubbio o la negazione.—La dottrina di Jacobi non differisce nell'essenziale da quella di Kant. La cognizione immediata corrisponde ai postulati della ragione pratica, e l'esclusione della cognizione dimostrativa corrisponde alla critica della ragione teoretica. E ciò dimostra Hegel, e dimostra in pari tempo che le tre dottrine in discorso involvono la negazione della scienza e quindi, relativamente alla scienza, altro non sono che forme diverse di una sola e stessa dottrina, la scettica. E il loro scetticismo scaturisce da una fonte comune, dalla impotenza a pensare e dimostrare l'unità, la vera unità, cioè, l'unità sistematica. Perchè nel pensiero e linguaggio egheliani, lo ripetiamo, unità e unità sistematica hanno un solo e medesimo significato. E la scienza non può vincere lo scetticismo che inalzandosi a siffatta unità. E questo è appunto il concetto fondamentale

(1) È il titolo del libro in cui Fichte espone i principî fondamentali della sua filosofia.

dere che Hegel ha pubblicato prima del sistema intero, cioè, dell'*Enciclopedia*, non solo la *Fenomenologia*, ma altresì la *Logica* che è una delle parti più essenziali del sistema, sì essenziale che da taluni la filosofia di Hegel è stata chiamata un panlogismo (1). Quindi si comprende come il sistema potesse già esistere nei suoi lineamenti generali ed essenziali, ma come, non essendo compiuto in tutti i suoi particolari, Hegel ne abbia comunicato al pubblico le varie parti mano a mano veniva compiendole. Il che è conforme al genio e alle abitudini della mente di Hegel

dell'altro scritto sul *Rapporto dello scetticismo e della Filosofia.* La radice prima e profonda dello scetticismo è la differenza, l'opposizione, la contraddizione. Come vincere lo scetticismo? Prima di Hegel si credeva poterlo vincere confutandolo, mostrandone, cioè, il falso e dichiarandolo una dottrina puramente negativa ed estranea alla verità filosofica. Il che nasceva appunto dal concetto astratto e non sistematico della verità e della unità. Onde la vecchia confutazione dello scetticismo era, come la vecchia logica, una confutazione astratta, formale, e perciò impotente e falsa. Perchè la contraddizione c'è, e c'è qual elemento essenziale del pensiero e delle cose, a tal segno che, come dice altrove Hegel, nulla vi ha in terra e in cielo che possa sfuggire alla contraddizione. Quindi non si confuta lo scetticismo escludendolo, sì bene includendolo nella cerchia della verità filosofica, dimostrando, cioè, che ne costituisce un momento essenziale e necessario, ma ad un tempo subordinato. E tale è il vero rapporto dello scetticismo e della filosofia. Non è un rapporto di esclusione, ma di subordinazione; è il rapporto della differenza e dell'unità. E la dimostrazione di codesto rapporto, che forma il tema dello scritto di Hegel in discorso, solo il pensiero sistematico potea escogitarla e attuarla. Vedi su questo punto Cap. XVIII.

(1) Le tre parti fondamentali della Logica (*l'Essere, l'Essenza e la Nozione*) vennero pubblicate in tre libri tra il 1812 e 1816.

che non si affrettava, e maturava lungamente il suo pensiero prima di esternarlo, distinguendosi in ciò da Schelling che, secondo il detto dello stesso Hegel, fece la sua educazione filosofica dinanzi al pubblico. E Hegel potè anche essere indotto a dar fuori la *Fenomenologia* prima delle altre parti del sistema considerando che, quantunque non ne costituisca una delle parti fondamentali, pur nondimeno forma un tutto sistematico, e quindi una introduzione e come una prima iniziazione al sistema. In tal senso Hegel ha potuto chiamarla viaggio di scoperta (1), non perchè lo scopo, la meta del viaggio non preesistesse già nella sua mente, chè senza la cognizione preesistente della meta non potea intraprendere il viaggio e rintracciar la via che alla meta dovea condurlo, ma nel senso che nell'ordinamento sistematico del mondo de' fenomeni egli scorse e trovò la conferma, e, a dir così, l'immagine del sistema (2).

(1) Sarà bene notare che Hegel adoperava questa espressione conversando e nella cattedra. E chi ha l'esperienza dell'insegnamento sa che per adattarsi all'intelligenza degli uditori, od anche per destare e tener vive la curiosità e l'attenzione, sovente, si usano, insegnando, locuzioni ed immagini che non sono l'espressione fedele e adeguata del pensiero. Hegel nell'esporre la *Fenomenologia* ha potuto dire, guardandola dal punto di vista dell'uditore e del discepolo, che è un viaggio di scoperta. Ed è tale, difatti, pel discepolo la cui mente essa mira a elevare alla scienza.

(2) Si ponga mente che qui non si tratta di un viaggio geografico che ha per oggetto finale la scoperta di terre e prodotti ignoti, la cui natura o esistenza è meramente presunta o problematica, e che si compie attraverso regioni e vie parimenti incerte e scono-

Nondimeno si dovrà convenire che queste od altre simili ragioni, qual che ne sia il valore, sono ragioni subbiettive ed estrinseche, ragioni che non colgono e chiariscono l' intrinseco rapporto della *Fenomenologia* col sistema. Che la *Fenomenologia* sia stata pubblicata prima o dopo il sistema, che il sistema abbia preceduto o seguito la *Fenomenologia* nella mente di Hegel e sulla carta, tutto ciò non tocca, e quindi lascia insoluta la questione essenziale del loro nesso obbiettivo e consustanziale.

Vi ha un sistema, e un sistema assoluto, o, se vuolsi, Dio, l'Assoluto, è l'assoluto sistema dell'essere e della cognizione. Come e perchè in siffatto sistema vi ha il momento, la sfera fenomenale? E qual è la necessità, e quale la funzione di codesta sfera? Tale è la vera questione, quella che guarda all' intrinseco rapporto della *Fenomenologia* col sistema.

Ora gli è chiaro che la dimostrazione di siffatto rapporto non risiede nella *Fenomenologia*, per la ragione appunto che l' ente fenomenale non genera e dimostra se stesso, ma è generato e dimostrato. L'ente fenomenale è necessario, l' abbiamo già notato, ma la sua è una necessità subordinata. E vi son gradi nell' assoluto appunto perchè è un ente concreto e sistematico. E in un sistema tutto è necessario, ma il più, l'assolutamente necessario è il principio dell'unità. Donde già si vede quanto sia lontano dal vero il

sciute. Qui si tratta di un viaggio scientifico che ha uno scopo certo e assoluto, e si svolge e compie secondo certe forme e norme determinate.

detto dell' Haym che la *Fenomenologia* è il sistema intero. Come può essere il sistema intero se non contiene il principio del sistema, e perciò ne anche di se stessa? La *Fenomenologia* è quel che è, e può e deve essere, cioè la sfera dell' apparenza dell'assoluto. Dio crea, si manifesta, appare, e quindi esiste mediante e in questo suo apparire come ente *logico-fenomenale*. Ciò che appare, appunto perchè è l'apparire divino, è la ragione, il *logos*, ma il *logos* fenomenico. In altra parola, Dio manifestandosi manifesta, e non può manifestare che se stesso, onde ciò che esiste nelle sue manifestazioni è egli stesso, solo però come simbolo, immagine, rappresentazione di se stesso. Egli è nel fenomeno, secondo l' usata espressione, come lettera e non come spirito. Alla questione se lo spirito è nella lettera, l' intendimento formale e astratto risponde *sì o no* (1). Ma la vera risposta, la risposta del pensiero

(1) Di qui nascono le difficoltà e le erronee conclusioni della critica in generale. Di fronte alle differenze, la critica (intendo la critica dell' intendimento astratto) si appiglia al si o al no, spezzando in tal guisa i rapporti, e quindi la natura e realtà delle cose in rapporto. Vi ha differenza tra la categoria e il suo contenuto, come lo chiama Kant. Sorge la questione: havvi un rapporto di natura, consustanziale tra la categoria e il contenuto? Kant risponde negativamente. La risposta è assurda, contraria non meno al fatto che alla ragione; al fatto, perchè nel fenomeno la categoria e il contenuto sono strettamente uniti; alla ragione, perchè non si comprende come due enti possano unirsi se non vi ha tra loro una certa comunanza di natura. Parimenti, nella critica della *prova ontologica* Kant spezza col suo metodo critico-analitico l' unità dell' idea e del fenomeno, e dopo averla così spezzata, conchiude che l' infinito, l' ente perfetto non esiste, perchè il mondo de' fenomeni non è adeguato,

concreto, speculativo e sistematico è *sì e no*. Perchè se lo spirito non è nella lettera, che significato e che valore ha la lettera? E donde viene e può venire?

Lo spirito è adunque nella lettera, vale a dire, l'assoluto è nel mondo fenomenale, ma vi è ponendolo e negandolo ad un tempo. E lo pone e insieme lo nega appunto per essere e perchè è l'assoluto; perchè, cioè, il porlo e il negarlo costituiscono il suo essere e la sua energia assoluti. Ed in siffatta guisa è immanente nel mondo. Dio non è immanente nelle cose in esse, a dir così, disperdendosi e secoloro immedesimandosi, ma in esse manifestandosi e ad un tempo negandole. Ed in siffatta immanenza è contenuta la ragione della *Fenomenologia* e dell' intimo nesso che questa con-

non corrisponde all' ente perfetto, in altra parola, perchè non si ritrova l' ente perfetto nella cerchia dell' esperienza. Ma, primieramente, non è vero dire che l'ente perfetto non sia in verun modo nell' esperienza. Esso vi è come può e deve esservi, vale a dire vi *apparisce*, subbiettivamente nella coscienza, nel sentimento, e obbiettivamente nella religione. Il che costituisce il lato della esistenza estrinseca e fenomenica dell' assoluto. Ma l' assoluto appunto perchè è l' assoluto nega questo lato della sua esistenza, il mondo, e si afferma così come assoluto. Onde la critica kantiana falsa ad un tempo l' esperienza e il pensiero speculativo; l' esperienza, perchè non riconosce la presenza dell'assoluto nel mondo; il pensiero speculativo, perchè l' assoluto come tale non può concepirsi ed esistere che come un ente che supera il mondo de' fenomeni e della esperienza. Dire adunque che non esiste perchè non vien dimostrato dall' esperienza è dire precisamente il contrario di ciò che si deve dire. Perchè l'assoluto come assoluto allora appunto non esisterebbe quando fosse o potesse essere un obbietto della cognizione sperimentale.

giunge coll'assoluto o col sistema (1). Perocchè l'immanenza dell'assoluto nel mondo altro non è che la sua esistenza fenomenale, il suo apparire.

Ora Hegel, meditando e componendo il suo sistema, vide che i concetti di sistema e di assoluto sono inseparabili, o, a dir meglio, una sola cosa. E vide parimenti, addentrandosi nel concetto di fenomeno, come l'elemento fenomenale, l'apparire, penetri nella intima ragione delle cose, cioè, nell'assoluto stesso, e quindi, e perciò appunto come il mondo de'fenomeni formi anch'esso un sistema. Perocchè, l'abbiamo già notato, tutto è sistematico nel sistema, onde la parvenza dell'assoluto non può effettuarsi che in forma sistematica. La *Fenomenologia* è adunque essenzialmente un sistema, però subordinato, un sistema, cioè, che non rinchiude in sè la ragione del suo essere, e che quindi non può dimostrar se stesso. Onde la mente fenomenica, sia pur la mente scientifica, è una mente empirica, scissa, impotente a dimostrar se stessa e le cose in generale, e che perciò si muove fuori della sfera della scienza nel senso eminente e specifico della parola. Tale è la mente che ha generato le filosofie di

(1) Gioverà avvertire il lettore che questo e non altro è il punto di cui qui si tratta. Non si tratta, cioè, di far la critica della *Fenomenologia* quale l'ha ideata Hegel, nè di esporre e giudicare i principî fondamentali del sistema egheliano. Questi sono punti che verranno esaminati in appresso. Qui si tratta solo di determinare il concetto e la ragione generatrice della *Fenomenologia*, ed il nesso di questa, o, ciò ch'è lo stesso, il posto ch'essa tiene nel sistema.

Kant, di Fichte e di Jacobi, le quali, non superando il dualismo, non superano la sfera dell' ente fenomenale. Perocchè ove il dualismo, chè è quanto dire il molteplice e il diverso, non è vinto dall'unità, non vi ha che l' ente estrinseco e fenomenale (1). Onde la *Fenomenologia* ha un doppio significato, e mira a un doppio scopo. Essa ha per iscopo di provare, da un lato, che il mondo de' fenomeni non è un prodotto del caso, di una forza arbitraria e fortuita, e quindi un complesso di enti e fatti accidentali, ma, al contrario, un mondo in cui si manifesta e vive l'assoluta ra-

(1) Una dottrina che non raggiunge l' unità non si eleva al di sopra della sfera dell'ente fenomenale. Se, per impossibile, vi fossero due assoluti, due differenze assolute poste l'una di fronte all'altra, queste due differenze sarebbero l' una estrinseca all' altra, e la loro estrinsechezza trarrebbe seco la loro fenomenalità. Perocchè l'una apparirebbe fuori di sè, dinanzi e fuori dell' altra, appunto perchè non vi è l'unità che, unendole, sopprime la loro parvenza. Ne segue che la dottrina della fede non supera la sfera dell'ente fenomenale. In essa Dio e il mondo appariscono come due enti estrinseci, o, ciò che torna lo stesso, come uniti da un rapporto estrinseco, onde il loro incontro, la loro unione rimane una unione estrinseca, arbitraria e contingente. La filosofia dell' assoluto di Schelling è un primo tentativo per elevarsi al disopra del punto di vista della fede, cioè della filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte, e più specialmente di quella di Fichte. E la critica che Hegel dirige contro la filosofia di Schelling, indirettamente e implicitamente, nel suo scritto sulla «*Differenza della filosofia di Fichte e della filosofia di Schelling*», e in modo diretto ed esplicito nella *Prefazione della Fenomenologia*, e, nel fatto nella *Fenomenologia* stessa, ha per obbietto di dimostrare che Schelling non si é inalzato al vero concetto dell' assoluto, e che la sua dottrina in realtà non oltrepassa i confini dell' idealismo subbiettivo.

gione, però in una forma subordinata, come parvenza, divenire, alternare della generazione e della distruzione, della vita e della morte, e, secondo le parole di Hegel, come una miscela di verità e d'illusioni (1); e, dall'altro, ch'esso non contiene e non raggiunge la pura e assoluta verità, e precisamente perciò la presuppone, e la presuppone come suo principio, come principio del suo essere e della sua cognizione. Onde la dimostrazione del fenomono è una dimostrazione che supera il fenomeno e, in questo senso, avviene fuori di esso. Perocchè, dobbiamo ripeterlo, il fenomeno, non solo in quanto natura, ma eziandio in quanto spirito,—mente fenomenale—non può dimostrar se stesso. Ma in qual guisa la mente che dimostra il fenomeno lo supera? Lo supera forse come un qualchè che l'è estraneo, o che è generato da un altro principio? Se la cosa così stesse, non potrebbe superarlo, nè dimostrarlo. Il principio che genera la guarigione genera anche la malattia. Se la malattia venisse generata da un altro principio, non vi sarebbe guarigione. Dio non trionfa del mondo, o, se vuolsi, lo governa che in quanto il mondo è cosa sua, cioè da sè generato, e generato come parte di se stesso. Se fosse generato da un altro, e per un altro che per se stesso, nè Dio nè il mondo sarebbero. La dimostrazione, adunque, del mondo fenomenale, della ragione della sua esistenza e del suo ordinamento non può ef-

(1) Vedi il passo intero tratto dalla Logica, e messo come motto a capo di questo libro.

fettuarsi che dal punto di vista, e mediante il principio assoluto del sistema. Perocchè l'ente che dimostra supera l'ente dimostrato, come l'ente attivo supera il passivo. E l'ente fenomenale è l'ente passivo che soltanto l'ente assolutamente attivo può superare e dimostrare. Perchè dimostrare, nel senso obbiettivo e intrinseco della parola, vuol dire non solo porre, generare, creare, ma porre e creare secondo, e nell'assoluta unità che è anche l'assoluta ragione. Il creato è il fenomeno che viene in siffatta guisa dimostrato da e in un principio che in esso non apparisce, e che per ciò appunto è la causa assoluta dell'apparire, del moto, del cambiamento, del nascere e del morire.

Tale è il significato, e tale l'importanza speculativa e pratica ad un tempo della *Fenomenologia*. Perocchè Hegel in essa ha dimostrato che il mondo de' fenomeni, la natura e la storia, sono cose serie e devono esser prese sul serio, precisamente perchè in esso si manifesta l'assoluta ragione, ma che nello stesso tempo si sconvolge l'ordine delle cose e si mutila e falsa, o, meglio, annulla la verità, e quindi quella verità stessa che è nel mondo fenomenale allorchè questo viene eretto sotto nomi diversi — di materialismo, naturalismo, positivismo, od altro simile,—a principio dell'essere e della conoscenza.

E su tal via si troverà anche la spiegazione delle due *Fenomenologie*, di quella che è nel sistema, e di quella che in apparenza è fuori del sistema. Ed, invero, che cosa ha inteso Hegel dimostrare nella *Fenomenologia dello Spirito?* La natura, la funzione e

quindi i limiti dell'ente fenomenale; i limiti, vale a dire il punto più elementare, più astratto e più immediato donde questo muove, e il più alto e più concreto che, svolgendasi attraverso le varie sfere della coscienza, esso raggiunge nello spirito, punto al di là del quale si passa nella sfera speciale della cognizione filosofica. Ora i due punti estremi in discorso sono la coscienza sensibile e la coscienza religiosa, o, se vuolsi, la religione. E, difatti, l'obbietto della religione è Dio, l'assoluto, l'assoluta unità, e, da questo lato, la religione si eleva al di là dell'ente fenomenale, ma, dall'altro, codesto obbietto non può affrancarsi dall'elemento fenomenale,—il mito, il simbolo, l'immagine, in una parola, la rappresentazione — Onde la religione può definirsi, la sfera dell'assoluto in quanto assoluta rappresentazione. Il *fides quœrens intellectum* di S[t]. Anselmo esprime appunto il doppio e opposto elemento, la contraddizione insita nella religione. La fede cerca, anela di divenir intelletto, cioè d'intender se stessa, intendendo l'obbietto assoluto. Ed in questa suprema aspirazione risiede l'intima essenza della religione. La coscienza religiosa aspira all'assoluto, perchè l'assoluto è in essa presente, ma vi è presente come immagine, rappresentazione, e quindi come assoluto che è fuori di sè, che apparisce, cioè a dire come ente *fenomenale-assoluto*. Tale è la scissura, la contraddizione profonda in cui si muove la coscienza religiosa, contraddizione che non l'è concesso di superare, perchè non potrebbe superarla che uscendo dai suoi confini, annullando, cioè, se stessa come reli-

gione e divenendo filosofia, il che è impossibile (1). In altre parole, la religione segna il limite estremo della fenomenalità della coscienza al di là del quale non si ha più la religione, ma la filosofia. Si comprende, adunque, come Hegel volendo determinare nella *Fenomenologia dello Spirito* i limiti dello spirito fenomenale dovette estendere la sua indagine all'intero contenuto della coscienza, e dimostrare come l'elemento fenomenale penetri anche nelle più alte regioni dello spirito, quali lo Stato, l'arte e la religione. Altro però era il suo compito nella costruzione del sistema, perchè altra è, difatti, nel sistema la posizione, ed altra la funzione della fenomenalità della coscienza. Qui la fenomenologia *come tale* deve esser circoscritta entro i suoi limiti proprî e specifici. La ragione e il significato di siffatta limitazione non possono intendersi che pensando appunto sistematicamente il contenuto, le varie sfere dello spirito. Nel sistema dello spirito vi ha primieramente la coscienza fenomenale come tale, e vi ha inoltre le altre sfere della coscienza ove la fenomenalità persiste e si ripete, non però co-

(1) La religione è la religione e la filosofia è la filosofia, con questa differenza che la filosofia — il principio filosofico — contiene la religione come un momento subordinato, mentre la religione non contiene la filosofia, o la contiene solo come mera virtualità, a quella guisa che il regno inorganico contiene l'organico, o il vegetale l'animale. Perchè tale è la natura e l'esistenza sistematica delle cose. V. su questo punto gli ultimi Cap. della *Filosofia dello Spirito*, e la *Filosofia della Religione* di Hegel, e le introduzioni e i commenti che abbiamo aggiunti a questi libri. È, d'altronde, un punto su cui dovremo tornare in seguito.

me mera fenomenalità, ma come fenomenalità che va trasformandosi secondo la natura propria di ciascheduna sfera. Perocchè ciascheduna sfera appare conformemente alla sua natura, onde il sentimento, la percezione, l'intendimento, la ragione, lo Stato, l'arte, la religione ecc. hanno la loro distinta e speciale parvenza. Ora, nel sistema, mano a mano la fenomenalità si trasforma, vien sempre più ricacciata in un posto subordinato, e va, a dir così, degradandosi e dileguandosi finchè si raggiunge il punto ov'è del tutto soggiogata. Perchè in ciò sta il sistema, il quale per una sua intrinseca e assoluta necessità si svolge e muove passando dall' indeterminato al determinato, dall' astratto al concreto, dal molteplice all'unità. Ne siegue che fuori della sua sfera propria e specifica lo spirito fenomenale non esiste più come spirito fenomenale propriamente detto, ma come spirito in cui l'elemento fenomenale interviene soltanto come elemento subordinato, assorbito e fuso in una più alta esistenza, il che torna a dire che fuori della sua sfera propria lo spirito fenomenale non costituisce più l'elemento specifico e determinante della sfera di cui si espone e dimostra la natura. E così, ad esempio, nella religione interviene l'elemento fenomenale, poichè Dio, l'assoluto vi apparisce, e non esiste nella religione altrimenti che apparendo. E codesto è quel limite, quella finitezza che alla religione non è dato superare. Ma paragonando la parvenza religiosa con la parvenza delle altre sfere, dello spirito nazionale, o dello Stato, ad esempio, si vedrà che nella religione la parvenza interviene in

modo più subordinato che nello Stato, che vi è, a dir così, come se non vi fosse. Ed infatti, mentre lo spirito nazionale è essenzialmente limitato, in quanto la sua unità è limitata, e per ciò stesso spezzata e sottoposta alle varie condizioni, necessità e contingenze sì interne che esterne della sua esistenza, e quindi della sua parvenza, nella religione l'ente che appare appare appunto come ente che non può divenire obbietto del pensiero e neppure del sentimento se non si pone ad un tempo da banda e non si astrae da ogni parvenza, poichè siffatto ente è Iddio, il creatore del cielo e della terra, l'ente uno e assoluto, l'ente perfetto che niuna immagine, niuna parola può adeguatamente esprimere e rappresentare.

Dal che si scorge la ragione per cui nel sistema la parvenza come tale dovesse esser rinchiusa nella sua sfera propria, mentre nelle altre sfere ciò che facea d'uopo porre in risalto e dimostrare non è l'elemento fenomenale, ma l'elemento specifico e attivo che costituisce l'unità di ciascheduna sfera e dal quale la parvenza è trasformata e superata.

E così nella *Fenomenologia dello Spirito* si congiungono ed attuano i due scopi, lo storico e lo speculativo. Perocchè Hegel vi pone in chiaro che la filosofia di Kant, di Fichte, di Iacobi e di Schelling, come altresì ogni filosofia in generale che non si eleva al di sopra dell'ente fenomenale, non raggiunge la cognizione filosofica, e in pari tempo che non si supera l'ente fenomenale con escluderlo, ma ben al contrario con includerlo nella cerchia di codesta cognizione, ricono-

scendone e dimostrandone la necessità e la funzione.

Alle considerazioni che precedono e che volgono intorno al concetto e significato generale della *Fenomenologia dello spirito* aggiungerò solo un breve sunto del libro, il che basterà allo scopo che mi sono qui proposto, di esporne, cioè, il concetto fondamentale ed i punti più salienti che segnano i varî stadi che percorre nel suo sviluppo lo spirito fenomenale (1). Devo però nello stesso tempo avvertire che la questione non è esaurita nè dalle considerazioni che precedono nè dal sunto che segue. Vi ha il punto essenziale e culminante della questione, intendo dire il punto che volge intorno all' origine, alla cagione prima e assoluta dell'esistenza fenomenale, che incontreremo di nuovo sulla nostra via, e che farà d' uopo ripigliare e più compiutamente chiarire allorchè verremo a trattare della natura dell' assoluto e de' principî costitutivi del sistema.

(1) Una esposizione particolareggiata della *Fenomenologia dello Spirito* richiederebbe un' indagine speciale, e quindi sarebbe qui fuor di luogo, perchè uscirebbe dai limiti e dallo scopo di questo lavoro. Ed anche una esposizione particolareggiata sarebbe insufficiente per chi volesse formarsene un chiaro e compiuto concetto, poichè questo non può ricavarsi che da un lungo e accurato studio fatto nel testo, la *Fenomenologia* essendo tra i libri di Hegel un de' più difficili.

## CAPITOLO XXIII.

### SUNTO DELLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO DI HEGEL.

Si noterà dapprima che qui non si tratta della *Fenomenologia* in generale, ma della *Fenomenologia dello Spirito*, o, ciò che torna lo stesso, dello spirito in quanto spirito fenomenale. La fenomenalità in generale costituisce il momento dell'apparire, dell'uscir fuori di sè, dell' estrinsecarsi. E non solo lo spirito, ma altresì la natura appare, anzi la natura è il sostrato, il fondamento universale della parvenza, e lo spirito non appare che in quanto è nella natura, è spirito naturale (1). Vi ha però tra la parvenza della natura propriamente detta e la parvenza dello spirito questa differenza, che la natura non apparisce per sè, ma per altro, mentre l' ente spirituale non apparisce per altro, ma per sè, in altra parola, lo spirito è cosiffatto che il suo estrinsecarsi ha per obbietto e fine se stesso, e quindi, mentre esce fuori di sè, si ripiega, fa ritorno a sè, ed in questo suo ritorno riconduce à sè non solo se stesso, ma la natura, af-

(1) E questo è un altro argomento contro il detto dell' Haym (V. p. 65 e 73) che la *Fenomenologia dello Spirito* è il sistema intero. L'Haym non ha compreso che la *Fenomenologia dello Spirito* è il sistema *della parvenza* dello spirito, e che presuppone il sistema, cioè *la Logica, la Filosofia della Natura* e la *Filosofia dello Spirito*, di cui la *Fenomenologia dello Spirito* non è che una sfera subordinata.

fermandosi in tal guisa come unità di se stesso e della natura (1). Ora in codesto moto alternante di estrinsecazione e di ritorno a sè sta la coscienza, o, se vuolsi, la coscienza è il punto e come a dire lo spazio spirituale ove i due moti s'incontrano e si congiungono, senza però raggiungervi la loro intrinseca unità, rimanendo così nella loro unione l'uno all'altro estrinseci. Onde, mentre si uniscono, la loro è una unità spezzata, e quindi appaiono, e appaiono come aventi origini, nature, principi diversi, e come uniti non da un rapporto necessario, ma contingente. Perocchè gli è chiaro che due enti non sono necessariamente uniti che in quanto una è la loro natura. Ora codesto spezzamento, ossia codesta fenomenalità della coscienza costituisce l'esperienza della coscienza, e la *Fenomenologia dello Spirito « è la scienza dell' esperienza della coscienza »* (2). E, difatti, l'esperienza

(1) Si spiegherà in appresso perchè e come la natura speciale dello spirito sia riposta in questo ritorno. Basterà per ora far notare che se lo spirito è l'unità, e l'unità concreta e sistematica, esso non può esser siffatta unità che riconducendo e riconcentrando in sè le varie parti del sistema di cui è l'unità.

(2) *Ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalt hiermit Wissenschaft der Erfharung des Bewusstseyns.* « (Questo cammino che conduce alla scienza è già esso stesso scienza, e secondo il suo contenuto è la scienza dell'esperienza della coscienza »). *Phänomenologie des Geistes. Einleitung* p. 69).—Vale a dire che, mentre la *Fenomenologia dello Spirito* è un avviamento alla scienza, essa è già la scienza, non per virtù propria, ma per l'intervento del principio che la sistematezza e dimostra. E siccome il contenuto di questa scienza è un contenuto fenomenale e empirico, essa non è la scienza assoluta, ma la scienza

consiste nel sentire o percepire l'esistenza e i rapporti di enti che appaiono nella coscienza, di enti, cioè, che la coscienza non pone essa stessa, ma che trova in sè posti appunto da un principio e un metodo cui essa prosuppone, ma non può raggiungere. Onde il sapere sperimentale è il sapere che appare o della parvenza (1), non è il sapere che dimostra secondo la ragione e la necessità intrinseca delle cose, e precisamente per ciò è quel sapere che non può dimostrar se stesso, vale a dire, la natura, la necessità e i limiti dell' esperienza. Quindi, dobbiamo ripeterlo, la *Fenomenologia dello Spirito* è la scienza che dimostra questa natura, questa necessità e questi limiti, ma che li dimostra, non si dimentichi, sorpassandoli e contenendoli. Perocchè nel sistema e nella verità una forza, un principio superiore non vince l' inferiore che contenendolo e appropriandoselo, appropriandolo, cioè, ad una natura più alta, ed a più alti scopi. Onde l' esposizione e la dimostrazione del contenuto fenomenico della coscienza involvono il rapporto della scienza, o cognizione fi-

dell' esperienza della coscienza, o, se vuolsi, è la scienza assoluta, ma solo in quanto dimostra una parte subordinata di se stessa.—Si noti anche che nel passo qui citato Hegel ha inteso dare soltanto una definizione generale, e quindi astratta e indeterminata della *Fenomenologia dello Spirito*. Perchè nel fatto, cioè, nel suo esser sistematico la *Fenomenologia dello Spirito* è bensì la scienza dell' esperienza, ma dell' esperienza dello spirito fenomenale, dello spirito, cioè, che apparendo genera la coscienza, e in questa le sue varie trasformazioni, le sue sfere diverse.

(1) *Das erscheinende Wissen.*

losofica col sapere empirico della coscienza. Esse costituisono l'attuazione di questo rapporto (1).

Ma, poichè la scienza è un sistema, la *Fenomenologia dello Spirito* è la cognizione sistematica della parvenza, o esperienza dello spirito. Ora il sistema è una metamorfosi, vale a dire una serie, o un complesso di determinazioni e sfere diverse, ma generate tutte dallo stesso principio, onde tutte mirano allo stesso fine, e si congiungono e passano l'una nell'altra, ma vi passano trasformandosi. E siffatta trasformazione sistematica che si attua nello spirito fenomenale costituisce l'esser concreto, la realtà di questo. In altra parola, l'esperienza totale dello spirito fenomenale è il sistema di codeste trasformazioni, però che è lo stesso spirito che è coscienza sensibile, coscienza di sè, percezione, intendimento, ragione, ecc; ma è codeste determinazioni trasformandosi, cioè, divenendo successivamente coscienza sensibile, coscienza di sè, ecc. E siffatto suo divenire ed essere codeste determinazioni diverse forma la sua esperienza, l'esperienza ch'egli ha di se stesso e di quanto in sè contiene e avviene.

Ma perchè e come avvengono, e che significano queste trasformazioni? Alla questione del perchè e co-

(1) *Diese Darstellung ist ein Verhalten des Wissens zu dem erscheinendem Wissen*. Ibid. p. 64. « Questa esposizione *(l'esposizione sistematica del contenuto empirico della coscienza)* è un rapporto della scienza colla scienza apparente .» *Verhalten* esprime l'intervento del principio attivo della scienza ne' vari momenti della scienza apparente.

me avvengano non si può, e non si deve qui rispondere. E chiara n' è la ragione. Rispondere a tal questione vuol dire dimostrare queste trasformazioni mediante e nel loro principio, il principio che fa sì che sono, e sono necessariamente come sono. Ma siffatta dimostrazione appartiene al sistema, o, a meglio dire, costituisce il sistema stesso. Perchè il sistema deve dimostrar se stesso svolgendosi, e, viceversa, deve svolgersi dimostrando se stesso, in altra parola, il principio del sistema deve in questo svolgere e dimostrar se stesso (1). Il principio del sistema, è ad esempio, l'idea

(1) L' obbiezione principale contro la dimostrazione dell'esistenza di Dio si fonda sull'argomento che il principio della dimostrazione e Dio sono cose diverse, donde si conchiude che la dimostrazione non raggiunge il suo obbietto, non dimostra quel che dovrebbe dimostrare. Ma chi così obbietta muove da un concetto subbiettivo e arbitrario di Dio, immaginando un Dio diverso dal principio della dimostrazione (causa, sostanza, fine). E come la dimostrazione non s'accorda con codesto suo Dio presupposto ne inferisce ch' essa non dimostra il suo obbietto. E si comprende. Se io mi rappresento Dio e la sua esistenza sotto non so qual forma sensibile, l' idea dell' infinito, per esempio, sarà, a dir così, un non ente, e non dimostrerà nulla di fronte a codesto Dio immaginato e presupposto. Potrebbe però accadere che il nulla non fosse nella dimostrazione, ma in me che così la intendo e giudico. — E difatti l' insufficienza o il difetto delle dimostrazioni in discorso non sta ne'loro principii, ma nel modo in cui questi vengono interpetrati e adoperati. Perocchè si adoperano in un modo frammentizio e, come a dire, alla spicciolata, accoppiandovi per di più le forme vuote e irrazionali della vecchia logica, e ciò ch' è ancor più singolare, s' intendono come principi che dovrebbero bensì dimostrare l' esistenza di Dio (esistenza che nel fatto è inseparabile dalla sua natura, perchè, se Dio esiste, deve esistere conformemente alla sua natura) ma che nello stesso tem-

o altro? E come il principio, quale che sia, genera e costruisce il sistema? Sono questioni alle quali deve e può soltanto rispondere il sistema stesso, e quindi solo nella esposizione del sistema possono ricevere la loro soluzione. Qui dobbiamo restringerci a pigliare le trasformazioni dello spirito come un fatto, e spiegare ciò che il fatto rinchiude e significa.

Lo spirito fenomenale si trasforma, e si trasforma ponendo varie determinazioni e passando nel porle dall'una all'altra. Questo è il fatto.

Ora codesta trasformazione, o, se vuolsi, evoluzione (1) 1°) significa che essa è il prodotto di un solo e

po non sono Dio stesso. L'idea di causa, ad esempio, dovrebbe dimostrare che Dio esiste, e non solo che esiste, ma che esiste come causa, senza però costituire in verun modo nè l'esistenza nè la natura divina. Gli è chiaro che intendendo e adoperando in tal guisa l'idea di causa la dimostrazione non approda a nulla,è un mero giuoco di parole, di forme e concetti vuoti.—Dio è l'assoluto sistema dell'essere e della cognizione, e solo pensandolo e dimostrandolo sistematicamente può dimostrarsi. Ed in siffatta dimostrazione la sua esistenza e la sua natura, e la dimostrazione di queste devono formare una sola cosa. Perchè, se il principio della dimostrazione e l'ente da dimostrarsi formano due esistenze e nature diverse, la dimostrazione non ha senso, anzi è il colmo dell'assurdo.

(1) La vera evoluzione è una trasformazione, ma una trasformazione determinata e sistematica. L'evoluzione indeterminata e non sistematica è un' astrazione, non è un concetto della ragione, ma dell' immaginazione. L'ente che si evolve si evolve per porre un momento, qualità o sfera che sia, di se stesso, o che è in relazione con se stesso, il che suppone l'unità, e l'unità determinata e sistematica nelle parti e nel tutto. L'evoluzione darviniana è una evoluzione indeterminata, e quindi senza ragione e unità. La scimia diviene uomo. Avrebbe potuto divenir tutt'altro. Ed essa stessa, o, a dir meglio, la serie intera delle specie non si sa perchè sia, e sia com' è. È il caso che l'ha generata. V. Cap. XV e XVI.

medesimo principio, e che i varî momenti, le varie determinazioni nelle quali si attua non sono che differenze di questo principio. Senza l' unità del principio trasformatore la trasformazione è impossibile. A si trasforma in B. Se A e B non sono due differenze dello stesso principio non vi ha ragione perchè A divenga B. E non potrebbe neppure divenirlo, perchè B non è che in quanto A è, e si cambia in B. Ma vi ha di più, cioè, che, A non esiste che per cambiarsi in B, perchè non esiste che come momento della trasformazione totale. Il germe si trasforma in stelo, foglie ecc., e il germe, lo stelo, le foglie non sono e si trasformano che come momenti dell' unità della pianta. E lo stesso avviene nello spirito. La coscienza sensibile si trasforma in percezione, questa in intendimento, ecc. perchè uno è il principio della trasformazione, onde non vi sarebbe nè coscienza sensibile nè trasformazione qualsiasi se codesto principio non fosse.

Ma 2°) il principio della trasformazione è di necessità anche il principio dell' ente intero che si trasforma. Dico intero, perchè se fosse il principio di una parte soltanto, la trasformazione non potrebbe avvenire. Trasformarsi vuol dire cambiare la forma e insieme il contenuto. La pianta si trasforma in animale. La pianta consta, diciamo a mò d' esempio, di 10 elementi (contenuto) ordinati e connessi in un certo cotal modo (forma). Perchè questi elementi divengano animale farà d' uopo che cambi non solo il loro nesso e ordinamento, ma che ad essi si aggiunga per lo meno quel elemento che costituisce la natura speci-

fica dell' animale. Alla stessa guisa il cambiamento della coscienza sensibile in percezione trae seco il cambiamento della forma e in un del contenuto. Nel percepire io sono diverso da quel che sono nel mero sentire per la forma non solo, ma eziandio pel contenuto. Perocchè l' obbietto percepito mostra nella percezione qualità e rapporti che non può mostrare nel sentire. Quel che mostra e può mostrare di sè nel sentire è il mero essere, la mera esistenza immediata e sensibile. Ora siffatto mutamento di forma e ad un tempo di contenuto non può avvenire che mediante un principio che è l' unità di entrambi (1).

(1) Gioverà rammentare che ciò conferma quanto abbiamo più sopra dimostrato intorno alla critica kantiana, e ad altre consimili dottrine, le quali spezzando l' unità del fenomeno ne assegnano una parte (la forma) all' intelligenza, e l' altra (il contenuto) non si dice a qual altro principio, rappresentando queste due parti come derivate da principî del tutto l' uno all' altro estranei, e battezzando l' una col nome di *a priori*, e l' altra di *a posteriori*. Ma, primieramente, come l'abbiamo già notato, nell'atto del sentire, o in un altro momento qualsiasi dello spirito fenomenale sparisce codesta differenza dell' *a priori* e dell' *a posteriori*. Se si suppone che prima di sentire vi ha la facoltà di sentire, niente impedisce, anzi si deve ammettere che prima di sentire l' obbietto, interno o esterno che sia, vi ha *l' obbietto del sentire*, vale a dire, vi ha un obbietto fatto per esser sentito, un obbietto la cui natura è costituita in modo da poter e dovere esser sentita. Perchè il sole, ad esempio, non è fatto soltanto per illuminare, attrarre od altrochè di simile, ma eziandio e anzitutto per esser sentito, vale a dire che nel sistema la finalità suprema del sole sta nel suo essere un obbietto dello spirito, nel suo spiritualizzarsi. Nè vale il dire che la forma, che si chiami categoria, o con altro nome, è l' *a priori* nel senso ch' essa è un elemento invariabile e necessario, mentre l' obbietto o il contenuto è

Ma 3°) la trasformazione, diciamo noi, è un passaggio da un momento all' altro, da una determinazione all'altra, e un passaggio che avviene mediante e nella unità sistematica. A passa in B, B in C, ecc. Ora un tal passaggio sistematico significa primieramente che A è un momento necessario del sistema, vale a dire della unità. E la sua necessità le viene appunto dall' essere un momento dell' unità. E questo è il lato positivo, affermativo di A. Ma nello stesso tempo A non è che un momento, e quindi la necessità del suo essere è una necessità subordinata. Essa deve adunque annullarsi, negarsi come A, e codesta sua negazione trae seco la sua trasformazione e il suo passaggio in B. Quindi si può dire che, relativamente a B, A è il falso, e che appunto per annullare questo lato falso dell'esistenza passa in B. Essa passa, adunque, e si riproduce e rivive di una più alta vita in B, non come mera A, chè come mera A è annullato, ma assorbita e fusa nella natura specifica di B, e quindi come elemento

variabile e contingente. Perocchè anche l' obbietto o il contenuto è fornito di una natura invariabile e necessaria, come invariabile e necessario è altresì il suo rapporto col subbietto o con la forma, rapporto che costituisce appunto la loro unità, cioè, l' unità quale esiste nel sentire, nel percepire, nell' intendere, in una parola, ne' vari momenti dello spirito fenomenale. Ed è codesta unità sistematica, o, se vuolsi, codesto sistema dell' unità che fa d' uopo pensare e dimostrare, mentre invece l' analisi empirica, kantiana od altra, la spezza, e dopo averla spezzata attribuisce ad un degli elementi di cui è l' unità l' *a priori* e *la necessità*, ed all' altro l' *a posteriori* e la *contingenza*, non riflettendo che se la cosa così stesse, il sentire, il percepire ecc. sarebbero impossibili.

subordinato, come mezzo, stromento di B. Onde se A è necessaria, a tal segno che, senza A, B non potrebbe essere, la sua è ciò nondimeno una necessità subordinata a quella di B (1). È così che il germe marcisce e muore passando e rivivendo nelle altre parti della pianta, che l'infanzia passa e rivive nell'età virile, l'individuo nello Stato, la coscienza sensibile nell'intendimento, in una parola, è così che si connettono passando l'una nell'altra le varie parti del sistema, e quindi anche del sistema della parvenza dello spirito.

Ne segue 4°) che siffatto sistema si muove e svolge passando dall'indeterminato e astratto al determinato e concreto, il quale è determinato e concreto perchè contiene e determina l'indeterminato e l'astratto mediante quella natura ed energia specifica di cui è fornito. Onde è più determinato dell'astratto perchè è in pari tempo determinante e attivo. E la sua attività con-

(1) Qui è posta una delle fonti principali dell'errore. Come nel sistema tutto è necessario, si è tratti a conchiuderne che tutto è ugualmente necessario, e quindi a tutto porre sullo stesso livello, e a tutto attribuire lo stesso valore. Il che avviene appunto quando non si pensano le cose nel sistema e sistematicamente. Ed invero se tutto nel sistema è necessario, la necessità di ciascheduna cosa è nondimeno determinata dalla sua natura speciale, la quale determina anche la sua funzione e il suo valore. Il soldato è necessario come il generale; ma non quanto il generale. Le gambe sono necessarie come il cervello, ma non quanto il cervello, nè questo è necessario quanto l'intelligenza pel conseguimento del fine speciale della umana natura. L'uguaglianza nella necessità è il radicalismo nell'ordine intellettuale e politico, è la disorganizzazione della verità e della libertà.

siste appunto nel determinar l'indeterminato e astratto, ed elevarlo per tal guisa ad una più alta esistenza. Ma si dirà: se l'ente astratto passa nel concreto per esservi trasformato dalla natura specifica di questo, che ragione vi ha perchè possegga una natura ed una esistenza proprie? E come inoltre può riprodursi ed esistere nell'ente concreto altrimenti che con la sua natura? Se il marmo, ad esempio, è fatto per essere trasformato in statua od altro, o la coscienza sensibile è fatta per esser trasformata in intendimento, perchè esistono prima l'uno come marmo, e l'altra come coscienza sensibile? E come esistono poi nella statua o nel intendimento, poichè si dice che sono trasformati? Se sono trasformati non esistono più come marmo e coscienza sensibile. Onde non si vede la ragione, il perchè e il come della loro esistenza nè prima nè dopo la loro trasformazione.

Ma codesta è appunto una obbiezione del pensiero fenomenico e rappresentativo, del pensiero, cioè, che non pensa l'unità sistematica. Vi ha A e B. A è A, e B è B, ovvero si pensa anche un certo rapporto, ma un rapporto estrinseco e accidentale tra A e B. Questo è il limite che il pensiero rappresentativo e fenomenico non può superare. Ma altro è il rapporto dell'unità sistematica. A e B sono momenti, differenze di codesta unità. Quindi A deve prima essere, ed essere con le sue qualità, relazioni, funzioni proprie, in una parola, con la sua natura. Questo è il suo lato positivo, il suo diritto all'esistenza. Ma come non è che un momento dell'unità, e di un'unità sistematica, essa

nega se stessa (1) e passa in B. Passa in B, diciamo noi, e non in un altro ente qualunque, il che potrebbe avvenire se il suo passaggio non fosse determinato dall'unità sistematica trasformatrice. E tale suo passaggio vuol dire ch'essa è fatta per B, e che, relativamente e B, è un ente indeterminato e passivo che è determinato e trasformato dalla energia specifica di B. Il marmo divenendo statua, l'ente inorganico divenendo ente organico, l'individuo divenendo ente sociale o Stato, la natura in generale divenendo spirito son messi in possesso di una energia e un pregio che in sè non posseggono. Ma come A è in B? Vi è come A, o altrimenti? Si deve a ciò rispondere che vi è come A e altrimenti ad un tempo. Si noti che il rapporto di A e B non è un rapporto inerte, un rapporto in cui A e B se ne starebbero immobili l'uno di fronte e fuori dell'altro, ma un rapporto attivo, un moto determinato in cui A passa in B, e vi passa per l'azione determinata di B, e quindi adattandosi alla natura e ai fini di B. In B è annullata come mera A, ma dura e sussiste come materia e mezzo che foggia l'attività di

(1) Dico *nega se stessa,* perchè la negazione non è un elemento estrinseco, ma bensì intrinseco dell'ente finito. Il finito dicesi è negato dall'infinito. Sì, è negato dall'infinito, ma perchè è in rapporto coll'infinito, e non è negato che in questo suo rapporto, il quale è inseparabile dalla sua natura. Quindi se è vero dire che il finito è negato dall'infinito, è altrettanto, anzi più vero dire che nega se stesso. Perocchè la negazione di se stesso è l'annullamento di se stesso come finito, mentre la negazione che gli viene dall'infinito è la negazione della negazione, cioè della sua finitezza, e quindi la sua elevazione a una più alta esistenza.

B, e perciò in una forma più alta e più perfetta, però chè B aggiungendo la sua natura a quella di A la modifica correggendone l'imperfezione (1). L'acqua è così nel sangue, il germe nel frutto, l'organo corporei nella sensibilità, questa nell'intelletto, l'individuo nello Stato, la religione nella filosofia (2), e, per dirla in una parola, il mondo in Dio (3).

(1) Per completare il pensiero si deve por mente che il rapporto determinato di A e B fa sì che già in A come mera A vi sono e devono esservi certe proprietà e virtualità, e quindi un certo modo di essere ed operare che non vi sarebbero senza questo rapporto, e quindi che l'azione di B penetra entro i limiti della natura ed esistenza di A. Il che si scorgerà più chiaramente generalizzando l'esempio, e considerando il rapporto delle parti di un sistema col loro principio. Perchè l'azione del principio penetra in ogni parte e la *predispone* al fine da raggiungersi. Onde il principio cambiando, la predisposizione delle parti cambia del pari. Il buon generale fa il buon esercito, il cattivo generale fa il cattivo esercito.

(2) Fa appena bisogno notare che questi esempi sono qui posti per chiarire il pensiero, ma che non si devono prendere alla lettera, come se l'acqua si trasformasse senz'altro e di sbalzo in sangue, il germe in frutto ecc. Le trasformazioni avvengono sistematicamente, vale a dire, attraverso quelle mediazioni e quegli svolgimenti che formano appunto il sistema, e quindi la realtà sia della natura, sia dello spirito. La questione che volge intorno al perchè, alla ragione delle mediazioni—i vari momenti, gradi, sfere—del sistema si esaminerà in appresso. È una questione essenziale, ma di cui non si comprende l'importanza precisamente allorquando non si pensano le cose nella loro esistenza sistematica.

(3) Non alro è in fondo il significato del famoso detto di Malebranche che noi vediamo tutto in Dio. È un di quei detti che posson esser profondi, ma che possono anche dir nulla, anzi contenere il contrario di quel che ha inteso dire chi così li enuncia. Ed invero, se si ammette Dio, si deve anche ammettere che noi ve-

Ho creduto opportuno premettere queste spiegazioni che andranno mano a mano in seguito comple-

diamo tutto in Dio, però che come Dio è il principio dell'essere così lo è della cognizione. Ne siegue che noi tutto vediamo in codesto principio, stando all'espressione di Malebranche. Ma al detto del filosofo francese un nuovo Pilato potrebbe opporre: Noi vediamo tutto in Dio! Ma ov'è codesto Dio in cui noi tutto vediamo? Per me non lo vedo, e neanche, vedendolo, vedo di vedere in lui. E difatti il detto di Malebranche così com'è enunciato non è che una proposizione indeterminata e vuota. Già, indeterminato è *il vedere*. Noi vediamo. Chi *noi*? Noi *tutti*? Se così, il vedere non è il vedere della mente scientifica, non è la conoscenza. Sarebbe quindi un vedere che non vede nulla. È adunque del vedere scientifico, e specialmente del filosofico che qui s' intende parlare. Nel che sta il difficile, perchè qui sta il nodo della questione. Se la filosofia vede le cose in Dio, ciò vuol dire che le vede diversamente da quel che sono fuori di Dio. E le vede così, perchè sono e devono essere in Dio diversamente da quel che sono fuori di Dio. E siffatto duplice essere ed esser vedute delle cose si deve ammettere in qualunque ipotesi, ove si ammetta un principio assoluto; o, a dir meglio, deve ammettersi ammettendo una scienza qualsiasi. Perchè la scienza è la cognizione del principio delle cose, vale a dire dell' ente sensibile, fenomenale. Ora il veder tutto in Dio non può avere altro significato se non quello di ricondurre l' ente fenomenale al suo principio, onde scorgere qual esso è, non in se stesso, nella sua esistenza immediata e sensibile, ma nel suo principio. Quindi senza questo ritorno, senza questo atto della mente che ricongiunge l' ente fenomenale al suo principio non vi ha nè scienza nè verità. E non vi ha nè scienza nè verità neppure dell'ente fenomenale. Perchè io non conosco me stesso in me stesso, ma nel mio principio, e collocando, per quella virtù speciale della mente che è in me, e me, e le cose con le quali sono in relazione nel mio e loro principio, cioè a dire nell' unità, e nell' unità sistematica. Onde veder le cose in Dio vuol dire pensarle quali sono in Dio, cioè, in codesta unità. Perocchè, se Dio non è l'assoluta unità come siste-

tandosi, ma che, quali che siano, qui poste potranno agevolare l'intelligenza di quanto siegue.

ma, non si comprende nè che sia, nè come possa essere. Quindi pensare le cose in Dio vuol dire pensarle nella loro unità sistematica, e pensare in questa anche la parvenza. Perchè altro è pensare la parvenza nell'unità e come manifestazione divina, altro pensarla come un ente isolato, fortuito e sfornito di finalità e di ragione. Ma le cose e la parvenza stessa sono nell'unità diversamente da quel che sono fuori dell'unità. Perocchè tutto è uno nell'unità, e il prima e il dopo, la sanità e la malattia, la vita e la morte, la gioventù e la vecchiaja, il sorgere e il cadere delle nazioni, l'anima e il corpo, in una parola, tutte le differenze che fuori dell'unità formano il mondo della parvenza, nella unità sono come se non fossero, sono poste e cancellate ad un tempo. Con ciò non si vuol dire che non siano differenze reali, e che l'unità sia e possa esser senza di loro, ma come sono sue differenze, differenze ch'essa stessa pone, e pone per sè, in questo senso esse sono come non fossero. Chè se io fossi, ad esempio, la causa e il fine della vita e della morte, e in queste si attuasse la mia attività, l'opposizione della vita e della morte sarebbe in me conciliata, unificata, e quindi rispetto a me e in me sarebbe come non fosse. Onde essa esiste solo per l'ente apparente, in cui, precisamente perchè apparente, l'unità è spezzata, e quindi vi appare alternando e differenziandosi nella vita e nella morte. Ora nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel ha inteso appunto dimostrare come si vedono le cose in Dio, e come, Dio essendo l'assoluto sistema, vi si veggono sistematicamente. Perocchè il moto e la vita eterna dell'universo stanno appunto in questo, che il mondo, cioè, la parvenza è eternamente generata e eternamente negata dal suo principio, il quale solo la nega e può negarla perchè la genera ed è in essa presente, ma con essa non s'immedesima. Ed in codesta negazione si attua il vero ritorno della parvenza, o, se vuolsi, dell'ente apparente al suo principio. L'ente apparente non ritorna al suo principio in questo collocandosi come ente apparente, ma, al contrario, affrancandosi da ogni parvenza. Il finito non s'inalza all'infinito rima—

Come l'ho accennato, (1) lo spirito fenomenico è compreso e si sviluppa tra due punti estremi, la coscienza sensibile e la religione. L'ultimo capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* (2) contiene alcune considerazioni sulla conoscenza assoluta (*absolute Wissen*). Ma la conoscenza assoluta supera la sfera dello spirito fenomenico, ed è posta lì come conclusione del libro appunto per segnare il passaggio dalla *Fenomenologia* al sistema, e mostrare nello stesso

nendo finito, ma bensì vincendo e sopprimendo la sua finitezza. Io non mi elevo a Dio serbando e ponendo in Dio la parvenza del mio essere, il mio io apparente e empirico, ma allontanando, per quanto è in me, dal mio essere ogni parvenza. E tale è appunto l'opera, tale il fine supremo dell'educazione filosofica, o, a dir meglio, della filosofia.

(1) Pag. 79.

(2) Hegel ha così intitolato il libro. Ma è bene avvertire il lettore che il titolo non risponde esattamente nè al libro nè al pensiero di Hegel. Come si vedrà qui appresso, lo spirito propriamente detto, quale Hegel lo ha definito, si distingue dalla coscienza sensibile, dalla percezione, ecc. e forma una sfera particolare, la sfera più concreta e più attiva della *Fenomenologia*. Ma se lo spirito forma solo una parte della *Fenomenologia*, perchè Hegel ha intitolato il tutto *Fenomenologia dello Spirito?* Perchè un nome bisognava darglielo, e come lo spirito costituisce la più alta sfera della *Fenomenologia* egli ha designato il tutto col nome di quella sfera rimpetto a cui le altre non sono che momenti subordinati. Il che si fonda appunto sul concetto di sistema. Perocchè nell'ente sistematico ciò che forma la natura speciale non solo del tutto, ma eziandio delle parti è il suo principio, il principio che ne costituisce la finalità e l'unità. E questo principio dà, e, a dir così, ha il diritto di dare, meglio di ogni altro, il nome alla cosa. Per la medesima ragione Hegel ha intitolato una delle tre parti del sistema, quella che ne attua l'unità, *Filosofia dello spirito*.

tempo che la *Fenomenologia* ha fuori e al di sopra di sè il suo principio e la sua dimostrazione.

La *Fenomenologia* piglia, adunque, le mosse dalla coscienza sensibile, o, più esattamente, dalla coscienza (*Bewusstseyn*) il cui primo momento è la *certezza sensibile* (1), cioè dall'apparire del fatto immediato e sensibile nello spirito. Qui si ha la certezza, ma la certezza più immediata e più superficiale, la mera certezza del fatto sensibile. Hegel designa questo fatto coll'*ivi* e l'*ora* (*hier und jetzt.*) Il fatto sensibile appare nello spirito come un *ivi* e un *ora*, cioè, come un qualchè, o meglio, come codesto tale qualchè (*Dieses*) che avviene o esiste in codesto tal luogo e codesto tal tempo. Qui, lo ripetiamo, si ha la certezza, ma la certezza più immediata, più superficiale, la certezza del fatto sentito (2).

(1) *Die sinnliche Gewissheit, oder das Dieses und das Meinen.*—*Das Meinen*, l' opinare. Il fatto sensibile è la radice dell'opinione nel senso stretto della parola, nel senso, cioè, che l' opinione non può liberarsi dal fatto sensibile.

(2) Si noti che Hegel non dice *spazio* e *tempo*, ma *ivi* e *ora*. Difatti qui, in questa parvenza, non si ha lo spazio e il tempo come categoria, nè un fatto generale, ma tal punto dello spazio e del tempo, e tal fatto.—Si è obbiettato che soli l'*ivi* e l'*ora* non costituiscono questa parvenza, cioè, il fatto, il quale oltre l' *ivi* e l'*ora*, ha un contenuto più concreto, una realtà propria e altra dall' *ivi* e *ora*. Allorchè dico: « ora è notte » la notte ha un contenuto ove l'*ora* non è che un elemento astratto, formale e subordinato. Quindi il fatto non è spiegato. Esso vi è preso e introdotto empiricamente, ma non è dimostrato. E non solo il fatto concreto, intero, ma anche l' *ivi* e l' *ora* sono introdotti in un modo empirico, onde non si vede perchè vi siano e donde vengano. — Ma anche questa ob-

Ma l'*ivi* e l'*ora* e il fatto con cui si connettono contengono in sè la loro negazione, e quindi il passaggio ad un' altra determinazione, la quale è già in essi virtualmente. E codesta virtualità appunto si è che trae

biezione deriva dal falso concetto della *Fenomenologia* più sopra esaminato, e che consiste nel considerarla quale un tutto indipendente, che sta per sè, e non come una sfera subordinata del sistema. Gli è chiaro che se così si considera, tutto vi è presupposto e adoperato empiricamente, e nulla vi è dimostrato. La coscienza stessa vi è presupposta. Essa è data al pensiero come un fatto, ma non è dal pensiero stesso posta, generata. Alla stessa guisa, e per la stessa ragione le trasformazioni, ossia il contenuto della coscienza vi è del pari presupposto, o, ciò che torna lo stesso, presuppone il sistema, e il principio assoluto del sistema il quale afferma e dimostra se stesso, affermandosi e dimostrandosi appunto come tale nel sistema. Onde nella *Fenomenologia dello spirito* vi ha una certa dimostrazione, ma non vi ha e non vi può avere la vera e assoluta dimostrazione. Vi si dimostra, per esempio, come la *certezza sensibile* passi nella *percezione*, e questa in altro, ma la dimostrazione intrinseca e assoluta di codesti passaggi è posta fuori e al di sopra della sfera dello spirito fenomenale. E codesta duplice dimostrazione non è già, come potrebbe per avventura considerarsi, un processo subbiettivo e artificiale della mente, ma è fondata nella natura della mente e delle cose. Perocchè vi ha nelle cose il fuori e il dentro, una natura e rapporti esterni e molteplici, ed una natura e rapporti interni, o, a dir meglio, il rapporto dell' unità. La distinzione delle cause in prime e seconde non ha in fondo altro significato. Le cause seconde costituiscono il lato apparente dell' esistenza, le cause prime, o, strettamente parlando, la causa prima ne costituisce l' unità. Nella quantità vi ha il rapporto aritmetico o finito, e il rapporto infinito, il rapporto dell' unità. In ogni questione vi sono lati o argomenti secondarî, e il lato o argomento principale, il *porro unum necessarium*. Ora la mente filosofica che è la mente dell' unità concreta e sistematica pensa bensì la parvenza, ma la pensa nell'unità, e come un momento

seco la loro negazione (1). Per esempio, nella proposizione « ora è notte » si ha un contenuto, un qualchè che, sia si considerino i due termini partitamente, o nel loro rapporto, non può essere ed esser pensato che come momento di una determinazione generale. Per-

subordinato di questa. È in qualche modo come la mente del generale che pensa ed organizza le parti dell' esercito, ma le pensa ed organizza nell' unità. Il pensiero delle parti è il pensiero della fenomenalità dell' esercito, la quale è posta e negata ad un tempo dal pensiero dell' unità. Quindi la coscienza, l' *ioi* e l' *ora*, la certezza sensibile, ecc. che nella *Fenomenologia dello Spirito* sono empiricamente introdotti e adoperati, e perciò non sono dimostrati che con argomenti estrinseci, con argomenti, cioè, che presuppongono una più alta dimostrazione, trovano appunto nel sistema codesta dimostrazione, la quale non solo non può, ma non deve essere esposta nella *Fenomenologia dello Spirito*. Perchè l' ente fenomenale, dobbiamo ripeterlo, è bensì fornito di una natura, di una ragione propria, ma al pari di quella delle parti dell' esercito, o di un ente sistematico qualsiasi, la sua è una ragione subordinata. Donde appunto la necessità di una più alta e assoluta ragione. E così cade l' obbiezione in discorso.

(1) Si esaminerà più innanzi e trattando della *Logica* il concetto di virtualità. Qui basterà far notare che la virtualità non è una mera possibilità indeterminata, sfornita di realtà e di efficacia, ma, ben al contrario, un elemento, un principio, affermativo o negativo che sia, determinato, essenziale e attivo, e senza di cui un ente non potrebbe esistere nella sua intera realtà, o, meglio, non potrebbe esistere. Il frutto esiste come virtualità determinata nel germe, e l'essere e lo sviluppo del germe sono da siffatta virtualità determinati. L' edificio intero è virtualmente nelle fondamenta, le quali non sono, e non sono come sono che per codesta virtualità. La virtualità del fatto sensibile, del puro sentire è la percezione, e il passaggio dal sentire al percepire non è che l' attuazione di codesta virtualità.

chè se si considerano nel loro rapporto, questo suppone una determinazione generale che li contiene tutti e due. Ma anche *ora* o *notte* presi partitamente suppongono siffatta determinazione. Perocchè quando dico *ora*, intendo dire un momento di un qualchè che è tutti gli *ora*, dell'ora che fu, e dell'ora che sarà, che anzi è già, cioè il tempo. E dicendo ora è *notte* intendo dire il momento di un qualchè che è tutte le notti. Che se anche si suppone che il giorno o altro sia l'*ora*, il presente che ha preceduto o seguirà codesto tal *ora* della *notte*, non si potrà ciò pensare senza pensare in pari tempo un qualchè che è il loro comune principio. La certezza sensibile si cangia così in *percezione. (Wahrnehmung)* (1). Nella percezione, o *apprensione del vero*, secondo il significato etimologico del vocabolo tedesco, non si ha più il fatto e la certezza sensibili, ma il generale, e primieramente il generale anch' esso sensibile, cioè come *cosa* (*Ding*), che è l'unità indeterminata ed estrinseca delle proprietà (2). La cosa e le proprietà onde la cosa consta formano il punto di vista e, a dir così, l'ambiente della *coscienza percipiente*, il cui moto e sviluppo consistono nell'an-

(1) *Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung*. (*La percezione, o la cosa e l' inganno*). La voce tedesca Wahrnehmung, *apprensione del vero*, esprime meglio che percezione il passaggio dal mero sentire alla percezione del fatto, o obbietto sensibile come dicesi. Il vero sta nel generale, sia astratto, sia concreto, e quindi la percezione è non la cognizione, ma il primo momento della cognizione del vero.

(2) Sulla *cosa e le qualità* (*Ding und Eigenschaften*) V. anche la Logica di Hegel.

dar dalla cosa alle proprietà, e da queste a quella, e nel cambiarsi della cosa in proprietà e di queste in cosa. Onde qui non vi ha che combinazioni e rapporti estrinseci e superficiali, rapporti ove sorge la *Täuschung*, l' illusione, l' inganno. Perchè non vi ha inganno nel sentire il fatto, bensì nel percepirlo, il che involve l'affermazione di un rapporto che può esser vera o falsa. Il risultato finale, o, se vuolsi, il punto culminante di questo moto, di questa attività della coscienza percipiente è l'*universale incondizionato* (*Unbedingt-allgemeine*) come unità della cosa e delle proprietà. Ora siffatto universale trae seco la forza, e una forza intelligibile e soprasensibile, e insieme le sue manifestazioni, il suo apparire (2). E, difatti, l' universale incondizionato delle cose e loro proprietà è la forza che le penetra come materie indifferenti, e le cambia le une nelle altre. Ed è una forza intelligibile, l' intendimento, che apparisce in tal moto delle cose e delle proprietà. Onde siffatto apparire della forza intelligibile è pur esso un momento dell' intelligibile e intelligibile, e quindi non deve confondersi con la coscienza che sente o percepisce, nè coll'obbietto in quanto sentito o percepito. Qui la coscienza si è elevata ad una più alta sfera. Perocchè la fenomenalità, o esperienza della coscienza è qui costituita dall' intelligibile come legge (*Gesetz*), e come legge che si attua nel fatto. Ed invero, altro è sentire il fatto, o percepirlo come *cosa* fornita di *qualità*, ed altro pensarlo come esistente ed operante secondo

(2) *Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.*

legge. Pensare, ad esempio, che un corpo esiste e si muove secondo la legge di gravità, è ben diverso dal sentirne l'esistenza o percepirlo come un qualchè fornito di qualità (1).

Fin qui l'esperienza della coscienza e la certezza di codesta esperienza, sia la certezza sensibile, sia la certezza della percezione sono, almeno in parte, generate nella coscienza da un qualchè che non è la coscienza stessa. Io sento o percepisco l'obbietto, e questo si pone come obbietto che entra bensì in relazione con l'io, ma non come obbietto, come non-io dell'io stesso.

(I) In questo senso deve intendersi l'espressione *übersinnliche Welt*, mondo soprasensibile. L'ente sensibile e l'ente fenomenale sono cose diverse. Qui abbiamo superata la sfera dell'ente puramente sentito, ed anche dell'ente percepito, ma non già quella dell'ente fenomenale. La legge, la categoria, l'intelligibile non è un fatto meramente sentito, e pur nondimeno apparisce nella coscienza. E la coscienza ha l'esperienza del suo apparire come l'ha del fatto, il quale qui apparisce non come fatto sensibile o percepito, ma secondo la legge, e come attuazione della legge. « *Die Wahrheit*, dice Hegel, *des Sinnlichen und Wahrgenommenen ist, Erscheinuag zu seyn. Das Übersinnliche ist also die Erscheinung, als Erscheinung.* (È difatti l'ente sovrasensibile che ha la *forza di apparire e di far apparire.* L'ente sensibile non appare per virtù propria, ma per virtù d'un principio sovrasensibile. Dunque l'apparire è proprio dell'ente sovrasensibile). *Die Erscheinung ist nicht die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seyende, sondern sie als aufgehobene, oder in Wahrheit als innere gesezt.* (cioè, qui l'ente sensibile e percepito non è più che come elemento subordinato., assorbito e avvolto nell'apparire dell'ente soprasensibile). *Es pflegt gesagt zu werden, das Uebersinnliche sey nicht die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die sinnliche Welt, als selbst reelle Wircklichkeit. Phän. des Geistes.* II1. p. 108-109.

Anche l' intendimento e le sue leggi, il mondo sovrasensibile si pongono primieramente nella coscienza come obbietti immediati e che si aggiungono dal di fuori al subbietto, all' io. Ma l' *Erscheinung*, cioè, l'apparire attivo dell' intendimento (1) sviluppandosi, ponendo il suo contenuto, la sua realtà, raggiunge il punto ove il non-io non è soltanto in rapporto coll' io, ma è il non-io dell' io, onde l' io,—subbietto—nel suo rapporto col non-io—obbietto—è in rapporto non con un ente estrinseco, ma con se stesso. Per tal guisa la *coscienza* (*Bewusstseyn*) diviene *coscienza di sè* (*Selbstbewusstseyn*) vale a dire nella *coscienza di sè* il rapporto del subbietto e dell' obbietto è cosiffatto che l' obbietto è divenuto un momento, una differenza del subbietto stesso. E difatti la forza dell' intendimento, o, se vuolsi, la forza intelligibile, intelligibile perchè esiste ed opera secondo la legge, la quale è inseparabile dalla forza, o, a meglio dire, è la forza stessa nella sua reale esistenza, la forza intelligibile, diciamo noi, apparendo, si differenzia, e il suo differenziarsi è il suo apparire, come, viceversa, il suo apparire è il suo differenziarsi. Onde essa attua e conserva ad un tempo nella differenza la sua unità. Nella gravità, ad esempio, essa si differenzia nel tempo, nello spazio, nella distanza, connettendo e avviluppando in pari tempo codeste differenze nell'unità del moto. Nel magnetismo essa è l'unità de'due poli, del polo positivo e del negativo, ecc. Ma la vera unità

(1) V. qui sopra p. 105 nota.

vien da essa raggiunta ed attuata in quella sfera ove ciò che appare non solo appare a sè, ma è se stesso. Ed è così che nella coscienza di sè incomincia il rapporto infinito del subbietto e dell' obbietto, però che il vero infinito è l' unità di se stesso e delle sue differenze. La coscienza di sè non esclude la coscienza e le sue differenze, che anzi le presuppone, e le presuppone contenendole e superandole. Nella coscienza di sè « io mi differenzio da me stesso, ma siffatto differenziarsi trae seco immediatamente rispetto a me che non vi ha differenza » (1).

Con la coscienza di sè, dice Hegel, noi entriamo nel regno proprio della verità (2). Ed, invero, nella coscienza di sè si pone e comincia a svolgersi la vera unità, l'unità interna attiva che è già virtualmente lo spirito. Noi diciamo unità interna nel senso di quel ritorno a sè mediante il quale l' esterno è ad un tempo posto e superato. Alla certezza sensibile ed alla percettiva è quindi sottentrata la *verità della certezza di sè* (3) nella quale la certezza sensibile e la percet-

(1) *Ich unterscheide mich von mir selbst,und es ist darin unmittelbar für mich, dass diess Uenterschiedene nicht unterschieden ist.Phänom. des Geistes,* Cap. III p. 125.

(2) *Phän. des Geistes.* C. IV. p. 128.

(3) *Die Wahrheit des Gewissheit seiner selbst.* La verità della certezza di sè è la condizione e il principio di ogni verità e di ogni certezza. Io non son certo di altro da me che in quanto son certo di me, e la verità della certezza di altro da me presuppone la verità della certezza di me. È in questo senso che raggiungendo la *coscienza di sè (Selbstbewusstseyn)* si raggiunge il regno proprio della verità *(wir sind in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten)*.

tiva non son più che momenti subordinati. Ora l'ente che si pone come coscienza di sè si pone per ciò stesso come padrone, signore. Quindi la coscienza di sè si svolge 1.° come *vita e desiderio* (1). 2.° come rapporto *d' indipendenza e dipendenza*, o, se vuolsi, *di padronanza e servitù* (2). 3.° come libertà della coscienza di sè nelle tre forme, cioè, *la stoica*, *la scettica e la coscienza infelice.*

Il principio della vita, o, meglio, la vita concentra e unifica nella sua unità il mondo obbiettivo, e s' afferma ed attua unificandolo. Il sentire e il percepire e il loro obbietto o contenuto, come altresì le forme astratte e molteplici dell'intendimento sono elementi astratti e assorbiti nella unità della vita. Ma la vita è un processo, e un processo che si svolge e si attua attraverso varî momenti, o gradi. Vi ha primieramente il momento della *formazione (Gestaltens)* in cui la coscienza di sè costruisce gli organi del suo essere e della sua attività. Ma nella coscienza di sè vivente sorge il *desiderio.* La coscienza di sè desidera, appetisce, e appunto perchè è coscienza di sè il suo appetire è un appetire universale, un impeto che la muove a far suo, ad appropriarsi, a dir così, il tutto. Ora il punto culminante, lo scopo supremo del suo appetire sta nel raggiungere e darsi un obbietto simile a sè. Donde la generazione e la specie *(Gattung)*. « La coscienza di sè, dice Hegel non raggiunge la sua piena sodisfa-

(1) *Begierde:* desiderio, brama, appetito insito nell' ente vivente.

(2) *Selbständigkeit und Unselbständigkeit; Herrschaft und Knetchtschaft.*

zione che in un'altra coscienza di sè » (1). Per tal modo si ha « una coscienza di sè per un' altra coscirenza di sè » (2) vale a dire qui non si ha più un rapporto esterno, ma interno; non si ha più un rapporto in cui l' io è per un non-io estrinseco e diverso, ma per un non io uguale a sè, per modo che in siffatto rapporto io non sono come allorchè sento o percepisco l' obbietto o penso la legge, la categoria, ma nella mia *coscienza di sè* trovo un' altra *coscienza di sè* come momento, parte essenziale di me stesso (3). Onde qui l' *io* e il *noi* sono inseparabili,sono una sola cosa (4). Ma la coscien-

(1) *Das Selbstbewusstseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewusstseyn. Phän. des Geistes.* C. IV. 134.

(2) *Es ist ein Selbstbewusstseyn für ein Selbstbewusstseyn.* Ib. p. 135.

(3) La preposizione *per (für)* esprime benissimo questo rapporto. Due enti differenti, se sono in rapporto, sono l' uno per l' altro. E sono l' uno per l' altro non solo nel loro rapporto, ma altresì nella loro differenza e in quanto si differenziano. Perocchè essi si differenziano, e si differenziano come si differenziano, cioè in una certa cotal guisa, per entrare in rapporto, il che torna a dire che, sono differenze della stessa unità, e per ciò appunto anche nel differenziarsi sono l' uno per l' altro. E così una coscienza di sè che comanda è per una coscienza di sè che obbedisce e viceversa. Il che costituisce lo stato e il rapporto fenomenali, e quindi l' esperienza delle due coscienze.

(4) Sarebbe più esatto dire: incominciano a divenire una sola cosa. Perchè qui non si ha ancora la loro vera unità, la loro unità mediatizzata, concreta e attuata, ma soltanto la loro unità immediata, virtuale, o, secondo il linguaggio e concetto egheliani, la nozione *(Begriff)*, ma non si ha ancora l' *idea* della loro unità, ossia dello spirito che è questa unità. « *Hiermit* » dice Hegel *ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden. Was für das Bewusstseyn weiter wird, ist die Erfharung, was der Geist ist, diese absolute Sub-*

za di sè, perciò che l'obbietto esterno è da essa e in essa superato, è la coscienza indipendente *(selbstständig*, che sta per sè). Nondimeno la vera indipendenza essa non la raggiunge e afferma nel suo rapporto coll'obbietto esterno, bensì nel rapporto della coscienza di sè con un'altra coscienza di sè. Io non sono veramente indipendente che confrontandomi con un altro io, vale a dire nel rapporto del mio io con un altro io. Ora un tal rapporto involve, o, a dir meglio, è un rapporto *d'indipendenza* e di *dipendenza* di *padronanza* e di *servitù*. Una coscienza di sè non può attuare la sua indipendenza e il suo dominio che in un'altra coscienza di sè dipendente e soggetta. E così la coscienza di sè esce fuori di sè non nell'obbietto del sentire, del percepire, ecc., ma in un'altra coscienza di sè, riconoscendo per tal guisa se stessa in un'altra se stessa (1). Io non

*stanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seyender Selbstewusstseyn, die Einheit derselben ist. Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.* ecc. Phän: des Geistes. C. IV. p. 135 (vale a dire qui « è già contenuta esiste *per noi (cioè non come nozione obbiettivata, realizzata, ma come nozione che è ancora nel suo stato virtuale, e quindi come nozione realizzata non esiste che per noi, o, se vuolsi, in noi, nella nostra mente subbiettiva)* la nozione dello spirito. Quanto avviene ulteriormente nella coscienza forma l' esperienza di ciò che è lo spirito, questa assoluta sostanza, che nella intera libertà e indipendenza della sua opposizione, cioè delle diverse e opposte coscienze di sè, è (*pur nondimeno*) la loro unità. (*Onde in esso, spirito*) l' io è noi, e noi è l' io, ecc) ».

(1) Questo processo o moto della coscienza di sè Hegel lo chiama *Bewegung des Anerkennens, moto del riconoscimento*, perchè in questo stadio del suo sviluppo la coscienza di sè riconosce in se stessa

riconosco me stesso che comandando o obbedendo, e quindi in un altro me stesso cui comando o obbedisco. Ora siffatto rapporto esprime e contiene una lotta *auf dem Leben und Tod*, per la vita e la morte. La coscienza di sè che comanda è la coscienza intrepida, e comanda perchè intrepida, la coscienza di sè che obbedisce è la coscienza paurosa, ed obbedisce perchè paurosa. La coscienza veramente intrepida è la coscienza che non teme la morte, che non teme nè di darla nè di soffrirla, mentre la paurosa la teme. E qui sta la radice prima, o, a dir meglio, il fondamento del comandare e dell' obbedire, della padronanza e della servitù (1). Ma in questa lotta e nello scambio che nella lotta avviene tra le due coscienze di sè, tra la coscienza di sè del signore e quella del servo, questi adempiendo appunto al suo officio, cioè, servendo e lavorando, si disciplina, riceve in sè e s' appropria la coscienza del signore, e riconosce per tal guisa in se stesso il diritto del signore, il quale, a sua volta, adoperando l'opera e il lavoro del servo onde raggiungere i suoi fini e godere della sua padronanza, riceve l' in-

la necessità del comandare e dell' obbedire, rapporto che è il fondamento di altri e più alti rapporti.

(1) Noi diciamo *fondamento* (*Grundlage*) nel senso di momento, sfera immediata, astratta, subordinata o, se vuolsi, di condizione. Perchè il rapporto del padrone e del servo non costituisce la sola e più alta forma del comandare e dell' obbedire, chè anzi n' è la più infima. Ma essa è non pertanto necessaria per lo svolgimento e l' educazione dello spirito, vale a dire perchè lo spirito possa inalzarsi a più alte sfere, alla sfera dello Stato, per esempio, ove il comando e l'obbedienza hanno un altro e più profondo significato.

flusso della coscienza servile, e riconosce in se stesso il valore del lavoro e il diritto del servo. Mediante siffatto processo la coscienza di sè si svincola dall' opposizione delle due coscienze, e si colloca nella sfera della libertà (1). La coscienza di sè è divenuta la libera coscienza di sè, ed è libera coscienza di sè non già scanzando o sopprimendo la lotta, ma mediante la lotta, quale avviene in questo stadio dello spirito. Ed è così ch'è veramente libera. Perchè la libertà che non si fonda sulla lotta è una libertà astratta e vuota, non è la libertà. La coscienza di sè è adunque libera in quanto si è inalzata al di sopra dell' opposizione della padronanza e della servitù, onde qui è vinta e cancellata la differenza dell' servo e del padrone, e il servo collocandosi in questa sfera è libero al pari del padrone. Ma la libertà che si ha in questo stadio dello spirito non è che il primo momento della libertà, e quindi è una libertà immediata e astratta, e che potremo anche chiamare subbiettiva e virtuale. Perchè la libertà si svolge ed attua in varie sfere. La libertà politica, la libertà religiosa, ad esempio, formano anch' esse altrettante sfere della libertà dello spirito. Ma qui non abbiamo ancora raggiunte queste alte regioni della libertà. La libertà che qui abbiamo è soltanto quella che emerge nella coscienza di sè che ha superato l'opposizione del signore e del servo. E difatti, la coscienza di sè che si muove in codesta opposizione non

(1) *Freiheit des Selbstbewustseyns; Stoicismus, Skepticismus und unglückliche Bewusstseyn.*

è libera, e non è libera non solo nella coscienza del servo, ma neppure in quella del signore, però che se dall' un canto il signore comanda al servo, dall' altro, egli abbisogna del servo per sodisfare i suoi desiderî, i quali sono qui i *Begierde*, i desiderî, i bisogni, le necessità naturali. Onde l'opposizione del signore e del servo è una opposizione dello spirito naturale, dello spirito che sottosta tuttora alla natura, e quindi non è libero. Ed appunto uscendo da siffatta opposizione la coscienza di sè raggiunge la sfera della libertà. Ora in codesto ritorno che la coscienza di sè fa in se stessa, o, a dir meglio, in quella unità che l'eleva al di sopra della opposizione superata, e che è l' unità della libertà, questa non è in sulle prime che una libertà immediata e virtuale, una libertà che può essere e sarà, ma che non è ancora, che non ha ancora attuato la sua natura, il suo contenuto, è, in altre parole, la libertà del pensiero interno e astratto, che Hegel designa col nome di *stoicismo*. Tale è difatti il principio della dottrina stoica. Il savio stoico è libero, ma della libertà del pensiero subbiettivo, indeterminato e astratto, e perciò impotente a determinarsi e obbiettivarsi. Egli è libero così sul trono come nelle catene o nel toro di Falaride, e l'universo crollerebbe ch' ei siederebbe imperterrito sulle sue rovine. Ma in ciò stanno appunto l'astrazione e l'impotenza del pensiero stoico. Perchè se si è liberi tanto nelle catene come sul trono ecc. non vi ha ragione per combattere onde svincolarsi dalle catene. E se seggo imperterrito sulle rovine dell' universo, ciò vuol dire che l'universo

non mi riguarda, non riguarda affatto il mio pensiero, la mia ragione, e che sorge e cade e vive fuori di questa. Ma la vera libertà, la libertà del pensiero concreto e sistematico è la libertà che combatte, e combatte determinandosi, ponendo, cioè, essa stessa il limite, l'ostacolo, il contrario mediante il quale si attua superandolo. Lo stoico è bensì libero nel possesso del bene, della virtù, della ragione, ma di un bene, di una virtù e di una ragione indeterminati, inaccessibili e irrealizzabili appunto perchè non sono che astrazioni, rappresentazioni della immaginazione, non sono, cioè, il vero bene e la vera ragione (1). Quindi la libertà dello stoico è l'*atarassia*, l'imperturbabilità astratta, vale a dire non è la libertà che si muove e attua nel lavoro, nella lotta e nel trionfo che in questa si compie, nel che risiedono la vera virtù e il vero bene, ma la libertà nel pensiero solitario, immobile e passivo della coscienza di sè (2).

(1) È come il Dio che non crea. Il Dio che non crea è anch'esso un'astrazione. È un Dio posto fuori de'confini dell'universo, e di cui non si può dire che sia, e molto meno cosa sia. Quindi è un nulla, e in ogni modo non è il vero Dio.

(2) *Nello stoicismo*, « il pensiero, dice Hegel, separandosi come pensiero astratto (*als Abstraction*, come astrazione) dalla moltiplicità delle cose, non possiede in se stesso alcun contenuto, ma il contenuto gli vien dato (1). Il contenuto, in quanto è pensato dalla coscienza, cessa bensì di essere un ente estraneo per essa. Ma la nozione è nozione determinata (2), e codesta determinabilità

(1) Vale a dire, lo attinge in quella stessa moltiplicità delle cose dalla quale si è separato.

(2) E quindi deve esser pensata come tale, il che non avviene nello stoicismo.

Virtualmente il principio dello stoicismo contiene la negazione del bene e della verità. Ed è codesta negazione virtuale che passa all'atto, è esplicitamente posta e propugnata dallo scettico. Di fronte alla verità lo scettico fa un ritorno negativo in se stesso. La coscienza scettica è una coscienza di sè negativa, una coscienza che contiene bensì la verità come suo obbietto, ma co-

della nozione è l' elemento estraneo (*das Fremde*) che il pensiero (*stoico*) ha nel contenuto (1). Lo stoicismo era quindi imbarazzato allorchè gli si poneva la quistione del criterio della verità, come lo chiamavano allora (2), questione che riguarda il contenuto del pensiero stesso. Alla domanda, cosa siano il bene e il vero, gli Stoici davano una risposta che, come la dimanda, è il pensiero senza contenuto (3), cioè, che il vero e il bene devono fondarsi nella ragione (4). Ma siffatta identità del pensiero con se stesso (5) non è che la

(1) Il pensiero stoico essendo indeterminato è un pensiero senza contenuto, e quindi per darsi un contenuto deve determinarsi, il che può solo effettuare mediante una inconseguenza, cioè traendo dalla moltiplicità delle cose dalla quale si è separato e che forma un mondo che gli è estraneo quelle determinazioni di cui abbisogna appunto per uscire dalla sua indeterminazione e darsi un contenuto. La determinazione e il contenuto sono, adunque, elementi estranei allo stoicismo, elementi, cioè, che non derivano dal suo principio.

(2) *Wie der Ausdruck war*: perchè la questione intorno al *criterio della verità* è una questione posta in questi termini dello stoicismo e dall' epicureismo. È, d' altronde, una questione mal posta rispetto al problema della verità.

(3) E difatti, nella dimanda non vi è contenuto, poichè la dimanda ha appunto per oggetto la cognizione del contenuto.

(4) Allusione alla dottrina stoica che si deve vivere conformemente alla natura, e alla natura ragionevole, ossia, alla ragione, e che la virtù consiste appunto nel conformare le azioni alla ragione, dottrina in cui nulla si determina, nè la natura, nè la ragione, nè la virtù.

(5) *Sichselbstgleichheit des Denkens.*

me obbietto negato. Ed in codesta negazione essa pone appunto la sua libertà e la sua *atarassia*. Onde, mentre lo stoico pone la libertà nel bene e nella verità indeterminati e astratti, lo scettico la pone nella negazione di ogni bene e di ogni verità. Per esso la verità dello stoico non è che un' astrazione, e la verità che è nelle cose in generale non è la verità, ma una mera apparenza, e quindi la libertà sta precisamente nell'affrancarsi da siffatta apparenza che è fonte d' illusione e d'inganno. Ma se, dall'un canto, la coscienza scettica prende tal posizione negativa rimpetto alla verità, dall'altro, afferma se stessa, e in se stessa la verità e la libertà di se stessa, e mentre si affatica a dimostrare che non vi ha verità, che tutto cambia e diviene, che non vi ha che parvenza, essa mantiene l'immutabilità di se stessa, e la verità e l' immutabilità delle sue dimostrazioni. Onde nello scettico la coscienza di sè è raddoppiata, cioè, divisa, spezzata in due, una coscienza che nega, ed un' altra che afferma, ma come se l'una delle due coscienze fosse estranea all'altra, e senza che il negare dell'una e l'affermare dell'al-

ripetizione della mera forma in cui nulla viene determinato (1). Onde i concetti generali di vero e di bene, di saggezza e di virtù, ai quali lo stoicismo è costretto di attenersi, hanno bensì qualcosa che eleva l'animo, ma come poi in realtà non se ne può cavar nessun contenuto, non tardano a generar la noia ». *Phän. des Geistes* p. 149.

(1) E difatti nei concetti di natura, di ragione, di virtù, il pensiero rimane identico, o, come dice il testo, uguale a se stesso, vale a dire, pensiero indeterminato in cui non si ha che la pura forma, la forma vuota e senza contenuto, di natura, di ragione, e di virtù.

tra s' incontrino e congiungano nella unità della coscienza. Donde le inconseguenze, la confusione e il disordine ne' quali trovasi impigliata la coscienza scettica. « È una coscienza, dice Hegel, contingente e empirica, che si regola e conforma a ciò che per essa non ha nessuna realtà, che obbedisce a ciò che per essa è sfornito di ogni essenza, che contiene ed attua ciò che per essa non racchiude nessuna verità. E mentre per tal guisa essa si crea una vita accidentale, isolata (*einzeln*) e nel fatto animale, ed una coscienza di sè traviata, (*verlorenes Selbstbewusstseyn*) si atteggia in pari tempo a coscienza universale e identica a se stessa, però che è la negazione (*Negativität*) di ogni singola esistenza e di ogni differenza..... Dall' un canto essa si dichiara libera sollevandosi al di sopra delle condizioni confuse e oscure e delle contingenze dell' esistenza, e, dall' altro, ricade nella sfera della parvenza (*Unwesentlichkeit*), ed in questa si muove. Essa sopprime nel suo pensiero il contenuto della parvenza (*den unwesentlichen Inhalt*, il contenuto inessenziale), mentre in siffatta soppressione è dessa appunto la coscienza dell'ente apparente. Ovvero essa pone a principio che tutto assolutamente passa, fugge (*das absolute Verschwinden*); ma l'enunciazione (*di questo principio*) è (*das Aussprechen ist*), ed è la medesima coscienza (*che enuncia il principio*) che costituisce la fugacità enunciata. Stando ad essa, il vedere, l'udire ecc. non contengono nessuna verità, e ciò malgrado essa vede, ascolta ecc. Neanche alle leggi etiche (*sittliche Wesenheiten*) essa accorda alcun valore, mentre poi

riconosce in queste stesse leggi le potenze che reggono le sue azioni. Il suo operare e il suo dire sono in perpetua contraddizione, ed è in se stessa che contiene la duplice ed opposta coscienza dell'invariabilità ed eguaglianza, e della contingenza e disuguaglianza di se stessa » (1). E nondimeno in una sola e medesima coscienza appaiono e s'incontrano l'ente essenziale, immutabile e uguale a se stesso, e l'ente inessenziale, mutabile e disuguale a se stesso. Quindi all'affermare e al negare inconseguenti, inconsapevoli e disordinati della coscienza scettica, un affermare e un negare della coscienza di sè traviata, deve succedere una coscienza di sè in cui l'affermazione e la negazione, o, se vuolsi, i contrarî sovraccennati s'incontrano e si uniscono, ciascuno di essi però conservando il suo significato e la sua funzione speciali. E questa è la *coscienza infelice.* La coscienza stoica e la scettica non sono infelici, in quanto che la prima si adagia e appaga di un'affermazione astratta, dell'affermazione, cioè, del bene e della verità astratti, e la seconda di una negazione astratta e inconseguente, della negazione di ogni bene e di ogni verità. Donde la loro *atarassia.* Senonchè l'*atarassia* dello stoico ha il suo fondamento nel riposo, nella immobilità e invariabilità del bene astratto e indeterminato. Lo stoico è imperturbabile nel possesso di codesto bene. Mentre l'*atarassia* dello scettico risiede nella negazione dell'ente immobile e invariabile, e

(1) *Phän. des Geistes. B. Selbstbewusstseyn.* p. 152-153.

quindi nella mutabilità delle cose, in altra parola, lo scettico è imperturbabile nella convinzione che tutto è parvenza, tutto diviene e muta. Ma la coscienza di sè in cui s'incontrano l'ente immutabile ed essenziale ed il mutabile e inessenziale, e s' incontrano come s' incontrano i contrarî, cioè urtandosi e combattendo, è la coscienza perturbata, infelice. È la coscienza lacerata dall' affanno che in essa suscitano la presenza e il cozzo di codesti due mondi. Ed è la coscienza di sè di tutti e due, a tal segno ch' è come due coscienze in una, onde data in essa la coscienza dell'uno è data in questa medesima coscienza la coscienza dell' altro. Quindi essa non va dall' uno all' altro, ma nell' uno trova l'altro. Perocchè ha in sè come coscienza individuale e mutabile la coscienza dell'ente universale e immutabile, e, viceversa, nella coscienza dell'ente iniversale e immutabile essa trovasi come coscienza individuale e mutabile. « Questa coscienza infelice, dice Hegel, scissa in se stessa in due, per ciò che siffatta contraddizione della sua essenza costituisce in sè una coscienza, deve sempre avere in una delle due coscienze anche l' altra, per modo che, mentre si lusinga di avere raggiunto la vittoria e il riposo dell'unità, si trova sempre di nuovo da questa immediatamente sbalzata » (1). E qui sta la fonte dell' infelicità e

(1) *Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewusstseyn muss, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich ein Bewusstseyn ist, in dem einem Bewusstseyn immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu seyn meint, wieder daraus ausgetrieben werden. Phän. des Geistes.* p. 154.

dolore della coscienza. La coscienza di sè è spezzata in due coscienze, ed è coscienza di sè in codesto spezzamento e ad un tempo nel bisogno di sanarlo, e nella lotta sostenuta per sanarlo. Ma per ciò stesso la coscienza infelice supera la stoica e la scettica, le quali sono due coscienze astratte e opposte, e la cui astrazione e opposizione la coscienza infelice si adopera appunto a superare e conciliare lottando e soffrendo (1).

La coscienza di sè è adunque infelice perchè spezzata, e perchè si sente spezzata, il che genera la lotta che deve risanarla. E la lotta, dobbiamo rammentar-

(1) *Obleigch das unglükliche Bewusstseyn diese Gagenwart* (1) *nicht besitzt, so ist es zugleich über das reine Denken* (2), *insofern dieses das abstracte von Einzelnheit überhaupt wegsehende Denken des Stoicismus, und das nur unruhige Denken* (3) *des Skepticismus (in der That nur Einzelnheit als der bewusstlose Widerspuch und dessen rastlose Bewegung) ist; es ist über diese beide hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelnheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben für welches die Einzelnheit des Bewusstseyns mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist ecc.* (4).

(1) *Diese Gegenwart*. Nello sviluppo sistematico dello spirito ciascheduno momento, ciascheduna sfera costituisce il *Gegenwart* dello spirito, il suo presente, o, se vuolsi, il suo stato presente. Nelle considerazioni che precedono il passo qui riportato Hegel accenna al concetto dell' ente immutabile in sè e per sè, cioè, dell'ente immutabile assoluto, onde far poi meglio intendere come nel rapporto di cui qui si tratta, cioè nel rapporto che avviene e si attua nella coscienza infelice, non si abbia *siffatto presente*.

(2) *Reine Denken*: *puro pensiero*, espressione che Hegel adopera spesso per designare il pensiero indeterminato e astratto.

(3) *Nur unruhige Denken*: il pensiero scettico, il pensiero che non ha punto fisso, il pensiero del divenire perpetuo e indefinito. V. qui sopra p. 115-118

(4) Vale a dire, qui non si ha ancora il pensiero come ragione e unità della ragione. V. qui appresso.

lo, non avviene perchè i contrarî sono estranei l'uno all'altro, ma bensì perchè sono la differenza di una sola e stessa unità che appunto nella lotta pone e svolge il suo contenuto, la sua realtà, e riconciliando i contrarî si riconcilia con se stessa, cioè, si pone come vera unità. Qui i contrarî sono la coscienza dell'ente invariabile *(das Unwandelbare)*, essenziale e universale, e la coscienza dell' ente variabile, inessenziale e individuale, due coscienze nelle quali è scissa la coscienza di sè. Ora nella scissura stessa della coscienza di sè scaturisce quello stimolo, quell' attività che deve dalla sua infelice condizione liberarla. Siffatta attività si pone qui come *culto*, *adorazione (Andacht)* e come *lavoro (Arbeit)* (1). L'adorazione, quale qui avviene, è l'attività conciliatrice dell' intelligenza, e, a dir così, teoretica (2), il lavoro è l'attività conci-

(1) L' *Andacht*, culto, adorazione, pietà, com' è qui intesa, non è il culto religioso, la religione nel senso proprio della parola, che appartiene ad una più alta sfera, come si vedrà in appresso, ma è il primo incontro e la prima riconciliazione, incontro e riconciliazione per ciò stesso indeterminati e astratti, dell' ente invariabile e dell' ente variabile, o, se vuolsi, dell' infinito e del finito. Altro è il principio ed altro il contenuto della religione. Parimenti, il lavoro non è qui il lavoro quale si determina, specifica e organizza nello Stato, e che ha per oggetto e contenuto la vita sociale, ma è il lavoro in generale, il lavoro indeterminato della coscienza di sè ancora subbiettiva, individuale, a dir così, inorganica che non si attiene ad unire internamente nel sentimento i due contrarî, ma unendoli li foggia e trasforma. Perchè questo è il lavoro nel senso generale della parola.

(2) *Teoretica* nel senso di sentimento—*Gefühl, Gemüth*—perocchè qui non si ha il pensiero propriamente detto, nè un rapporto in cui l' ente immutabile e il mutabile sono pensati, e pensati come

liatrice della volontà, o pratica. Ed, invero, nel differenziarsi della coscienza di sè in coscienza dell'ente invariabile ed universale, ed in coscienza dell'ente mutabile e individuale, e nella lotta che accompagna siffatta differenziazione, avviene questo, che, mentre le due coscienze si differenziano e lottano, si pongono in relazione e si comunicano vicendevolmente la loro natura (1). E qui interviene l'*adorazione*. Nell'adorazione non è soltanto l'ente mutabile che s'inalza, come dicesi, all'immutabile—questo non è che un lato del rapporto—ma bensì l'ente immutabile discende, dal canto suo, nella sfera dell'ente mutabile, in altra parola, nell'adorazione i due enti, o le due sfere si congiungono e compenetrano. Senonchè nell'adorazione non avviene che una riconciliazione astratta e incompiuta, una riconciliazione puramente subbiettiva e interna, la riconciliazione nel sentimento. Onde la

momenti di un sol pensiero, di una sola nozione o idea, ma un rapporto in cui i due enti sono nel sentimento della coscienza di sè, o, ciò che torna lo stesso, nella coscienza di sè come sentimento. « Qui, dice Hegel, la coscienza non è in rapporto col suo obbietto come coscienza pensante. Essa è bensì in sè (*an sich*, e quindi solo virtualmente) una individualità puramente pensante, e tale è pure il suo obbietto, ma come non è il pensiero puro che forma il loro rapporto, essa è, a dir così, soltanto sulla via che conduce al pensiero, ed è adorazione ». *Phän. des Geistes* p. 159.

(1) Perchè tale è l'intima ragione della differenza e della lotta. Gli enti, vogliamo dire, non si differenziano per separarsi e rimanere estranei l'uno all'altro, ma bensì per unirsi nella loro comune unità, la quale è appunto vera e concreta unità in essi differenziandosi ed unendoli ad un tempo, svolgendo ed attuando così il suo contenuto, la sua realtà come sistema.

coscienza di sè si sente tuttora scissa e infelice, perchè la natura intrinseca e la realtà obbiettiva delle due opposte sfere sono ancora separate. E qui interviene il lavoro come conseguenza e compimento dell'adorazione. Il lavoro, diciamo noi, è una conseguenza dell'adorazione. Ma sarebbe più esatto dire che è l'adorazione stessa in quanto passa dal sentimento alla volontà, in quanto, cioè, il rapporto astratto e subbiettivo dell'ente immutabile si attua obbiettivamente mediante la volontà. E, difatti, il lavoro è l'attività volitiva che fa passare e, come a dire, trasfonde l'immutabile nel mutabile, e questo in quello, e la loro unione è ciò che chiamasi prodotto del lavoro, onde la coscienza di sè trova nel lavoro la sua guarigione e il suo godimento (1).

(1) Forse questo rapporto dell'immutabile e del mutabile parrà singolare perchè sempra che l'immutabile sia appunto immutabile per la ragione che non può mutare, e che il mutabile, dal canto suo, sia mutabile per la ragione che non può divenire immutabile. E così ragiona l'intendimento astratto non solo intorno all'immutabile e al mutabile, ma intorno a tutte le opposizioni. Ma l'ente assolutamente immutabile è un' astrazione. L' immutabilità è bensì un momento, ma solo un momento delle cose. Quindi l'ente immutabile deve mutare, e mutare in se stesso, per una necessità intrinseca della sua natura, onde esistere nella sua realtà e verità. Quando si pensa Dio come creatore si pensa un ente mutabile nella sua immutabilità, e immutabile nella sua mutabilità. Il moto è la mutabilità nella immutabilità. Il passaggio da una determinazione, o da una sfera all'altra involve l'immutabilità nella mutabilità, e viceversa. Io non sono veramente me stesso che mutando nei varî modi e momenti del mio essere e della mia esistenza. Ogni cosa muta nella sua immutabilità secondo la sua natura, e il sistema è l' intreccio, la fusione e il divenire dell' invariabile nel variabile, e di questo in quello.

Ma la coscienza di sè, avendo per siffatta guisa raggiunto nel lavoro e nell' uso del prodotto del lavoro l'unità dell'ente immutabile e dell'ente mutabile, o, se vuolsi, dell'elemento immutabile e dell'elemento mutabile della natura e dell'essere delle cose, non si sente più spezzata, però che si è elevata in una più alta sfera ove sorge in essa « *la certezza di essere nella sua individualità assolutamente in se stessa, vale a dire, di essere l' intera realtà* » (1). E questa è la sfera della *ragione*. Perocchè la ragione *(Vernunft)* è appunto l'unità dell' immutabile e del mutabile, del generale e dell' individuale, dell' essenziale e dell' inessenziale, in una parola, delle differenze, de' contrarî, nel che si distingue dalla sensibilità non solo, ma eziandio dall' intendimento *(Verstand)*, ove le differenze sono ancora scisse, non sono che come differenze, e non

(1) *Ist him* (dem Bewusstseyn) *die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewissheit der Bewusstseyns in seiner Einzelnheit absolut an sich, oder alle Realität zu seyn.* Vale a dire, qui, in seguito del moto, dello sviluppo che precede è sorta nella coscienza la *rappresentazione della ragione* (1), e quindi di una certezza e di una esperienza diverse dalla certezza e dall' esperienza che precedono. La certezza che si è qui raggiunta è la certezza della ragione, cioè, di un principio che apparendo nella coscienza fa sì che questa *nella sua individualità (Einzelnheit)*, cioè nella sua natura ed esistenza speciali, *è assolutamente, o in modo assoluto in se stessa,* e quindi e per ciò stesso, *è tutta la realtà,* però che l' ente o il principio che esiste in sè stesso in modo assoluto contiene l' intera realtà.

(1) Poichè la *Fenomenologia* non è la scienza o filosofia nel senso stretto della parola, la ragione solo vi apparisce come ragione, e quindi non si ha in essa l' *idea*, ma la *rappresentazione* della ragione.

come differenze della e nella unità. In tal senso essa è *l'intera realtà*, e la coscienza della ragione è la coscienza della unità e in un della certezza che nella ragione è contenuta ogni verità, o, a dir meglio, che ogni verità è una verità razionale, e non è una verità che in quanto e perchè è un momento della ragione. Quindi nella coscienza di sè come ragione i rapporti negativi delle sfere precedenti si cambiano in rapporti positivi, in quanto che le differenze non formano più un mondo negativo e opposto alla coscienza di sè, ma sono differenze della ragione, e quindi della coscienza di sè come ragione. Onde la coscienza di sè, anzichè sentirsi spezzata e infelice nella lotta, riconosce in questa un momento, una necessità benefica della ragione e trova in essa il suo appagamento (1).

(1) *Damit dass das Selbstbewusstseyn Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältniss zu dem Andersseyn* (1) *in ein positives um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbständigkeit und Freiheit zu thun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt* (2), *oder seiner eignen Wirklichkeit* (3), *welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen* (4), *zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie* (5) *empfangen und*

(1) *Andersseyn: l'esser altro*, cioè, le differenze, le opposizioni nella coscienza di sè.

(2) Il che si riferisce allo stoicismo che nega il mondo, la *molteplicità delle cose*.

(3) Il che si riferisce allo scetticismo che nega la *Wirklichkeit*, la realtà della coscienza di sè e del suo contenuto, poichè tutto è per esso parvenza e divenire.

(4) Poichè lo stoicismo e lo scetticismo sono due momenti astratti e opposti all' unità della coscienza di sè.

(5) *Gegen sie: contro e di fronte ad essi*, cioè ai due momenti negativi, lo stoico e lo scettico, che ora sono riuniti e conciliati nella ragione.

Ma la ragione al suo punto di partenza non è che ragione immediata e virtuale, ragione che non ha ancora posto, svolto se stessa, il suo contenuto. Ed invero la ragione non esiste fuori di sè, in un mondo che non è il suo, e questo mondo appunto si è che essa deve generare, e che genera per essere nella sua realtà. Essa esiste, adunque, primieramente come ragione astratta e virtuale, la quale, per ciò che è la ragione, contiene la certezza di se stessa e della sua verità, la certezza di essere il principio universale e assoluto senza e fuori del quale nulla può esistere e concepirsi. E tale non solo è la nozione della ragione, ma tale eziandio la ragione apparisce nella coscienza, però che col suo apparire nella coscienza appaiono pur anco l'unità e l'assolutezza quali sue compagne, suoi attributi inseparabili. Ora dire che la ragione è l'assoluta certezza e l'assoluta unità, è quanto dire ch'è l'unità della nozione e della realtà, dell'essere e del pensiero, e quindi essenzialmente idealistica, e che l'idealismo è la dottrina della ragione (1).

*kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiss; oder dass alle Wirklichkeit nichts anders ist, als er; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wircklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr* (1). *Phän. des Geistes*. C. V. p. 169–170.

(1) L'idealismo come unità della ragione, e non già l'idealismo spurio e inconseguente, Kantiano o altro simile, che mentre rico-

(1) *Zu ihr*: *à elle*, cioè, alla *Wirklichkeit*. Qui la coscienza di sè in quanto ragione non si pone rimpetto alla realtà come coscienza di sè spezzata, per modo che tra la realtà ed essa non vi sarebbe che un rapporto negativo, ma come principio della realtà medesima, nel che sta il suo idealismo.

Tale è il primo momento, la prima sfera della ragione ove essa esiste come ragione in sè, immediata e virtuale, nella certezza di se stessa e della sua assoluta natura.

2.° Ma siffatta certezza, benchè virtuale, della ragione appunto per ciò che è la certezza della ragione deve attuarsi, deve divenire il mondo della realtà e della verità. Perocchè nella ragione il possibile e il reale sono inseparabili. La ragione rinchiusa nel mero possibile non è la ragione, è una ragione inconseguente, come la chiama Hegel (1). Ed è incon-

nosce nell' idea il principio, o, come anche la chiama con voce equivoca, la condizione della conoscenza, assegna poi all'obbietto o contenuto della conoscenza un principio diverso, e si deve dire assolutamente diverso dall' idea, e, ciò ch'è più strano, un principio che non si sa ove e che cosa sia, poichè non solo è ignoto, ma inconoscibile.

(1) Dopo aver posto in rilievo le inconseguenze dell'idealismo subbiettivo e astratto, Hegel soggiunge « *So inconsequent ist aber diese wirkliche Vernunft nicht;* (la ragione vera, concreta in contrapposizione alla ragione dell'idealismo astratto) *sondern nur erst die Gewissheit, alle Realität zu seyn, ist sie in diesen Begriffe sich bewusst als Gewissheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist getrieben ihre Gewissheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen* » (1). Phän. des Geistes. p. 176.

(1) Vale a dire che la ragione contiene nella sua nozione la certezza di essere l'intera realtà, e che in siffatta certezza vi è questo, che in quanto *io*, cioè subbietto, o ragione subbiettiva, essa non è l' intera realtà, non è la realtà nella verità, la realtà che si è inalzata alla verità, alla sfera, cioè, in cui essa esiste ed opera come ragione, come ragione che conosce se stessa, e che conosce e afferma se stessa come assoluto principio, realizzando così la certezza contenuta nella sua nozione di essere l' intera realtà.

seguente con se stessa, sia non possa, sia non voglia realizzarsi. Onde la ragione è la ragione perchè è l'unità del possibile e del reale. Ed in codesto senso deve intendersi quanto qui sopra è detto, esser, cioè, la ragione *alle Realität*, ogni e l'intera realtà, però che essa non sarebbe l'intera realtà se non fosse il principio del possibile e del reale, e se la sua attività non fosse l'attività realizzatrice della sua propria ed intrinseca possibilità (1). Quindi, realizzando se stessa come ragione, essa genera e costruisce il mondo della parvenza e della esperienza della ragione, un mondo in cui il sentire, il percepire, la libertà e le sue lotte, il dolore, l'ado razione e il lavoro avvengono nella ragione, sono momenti surbordinati, stromenti della ragione, stromenti che la ragione adopera e foggia per i suoi fini, cioè per se stessa, per attuarsi come ragione. Dio crea il mondo per se stesso, per essere nella pienezza della sua natura, nella sua assolutezza.

Ora il mondo fenomenico della ragione contiene tre sfere ove la ragione esiste, 1.º come *ragione che os-*

(1) Gli è chiaro che nella espressione «*alle Realität*» è compreso non solo ciò che generalmente addimandarsi reale, ma altresì il possibile. Questo è il significato dell'*alle*, e, ciò che è più essenziale, questa è la nozione della ragione. È l'uso indeterminato, o arbitrario, o esclusivo che si fa delle voci *reale* e *realtà* che qui può trarre in errore intorno al significato della espressione in discorso. Perchè si contrappone generalmente il reale al possibile come se il possibile fosse sfornito di ogni realtà. Il vero si è che il possibile ha la sua realtà, quella realtà che compete al possibile, però che ciascheduna cosa possiede quella realtà che è conforme alla sua natura.

*serva*, o *osservatrice* (*beobachtende Vernunft*) 2.° come *Spirito* (*Geist*) 3.° come *Religione*.

1.° La ragione che osserva non è una ragione subbiettiva e quindi accidentale, una ragione, cioè, che osserva un oggetto, un mondo che non è suo, che non è da sè e per sè generato, e col quale non si sa perchè e come si ponga in rapporto, ma è la ragione che nell' obbietto osserva se stessa, e che genera non solo l' obbietto, ma le facoltà, gli organi interni e esterni fatti per osservare. E per ciò appunto osserva, perchè se l' obbietto dell' osservazione non fosse il suo obbietto, essa non sarebbe mossa ad osservarlo. Osservare non è sentire, percepire, lavorare, ma sentire, percepire e lavorare secondo e nella ragione. « Questa coscienza (la coscienza di sè come ragione), dice Hegel, la vediamo qui nuovamente occupata a sentire e percepire, non però con la mera certezza di sentire e percepire un obbietto diverso, ma con la certezza che codesto obbietto è essa stessa. Innanzi le era soltanto occorso di percepire e sperimentare parecchio nelle cose, mentre qui istituisce essa stessa l' osservazione e l' esperienza. Il sentire e il percepire che per lo innanzi vennero superati e soppressi solo per noi (1), lo sono ora dalla coscienza per se stessa.

(1) *Meinen und Wahrnehmen, das für uns früher sich aufgehoben*, ecc. Vale a dire, le sfere della sensazione e della percezione sono state bensì superate, ma non hanno ancora ricevuto quella forma e quel significato che in esse infonde la ragione, onde sono state superate solo per noi e in noi, nel nostro pensiero subbiettivo e astratto, e non obbiettivamente e in loro stesse.

La ragione mira ora a conoscere la verità, ad innalzarsi alla nozione di quanto nel sentire e percepire è mera cosa (*Ding*), vale a dire, ad altro non mira che a rintracciare nelle cose la coscienza di se stessa. Ciò fa sì che prende ora interesse nella universalità delle cose, colla certezza di esser presente nel mondo, o, il che è lo stesso, che il mondo è un ente razionale. Essa ricerca il suo contrario *(sein Anderes)*, sapendo che di questo impossessandosi non entra in possesso di altro che di se stessa, della sua propria infinitezza. La ragione ha primieramente presentito nella realtà se stessa, riconoscendovi una cosa sua, e quindi e in questo senso ne ha preso possesso, ne ha assicurato la proprietà, e ha piantato ovunque, sulle più alte cime e ne' più profondi recessi, i segni della sua sovranità. Non è però codesto possesso superficiale che forma il suo scopo supremo (1). La soddisfazione che siffatta presa di possesso reca nella proprietà lascia sempre un obbietto estraneo ed opposto, un obbietto che la ragione astratta in sè non contiene » (2). Ma la ragione sente, intuisce in sè una più profonda natura che non è quella che si attua nella

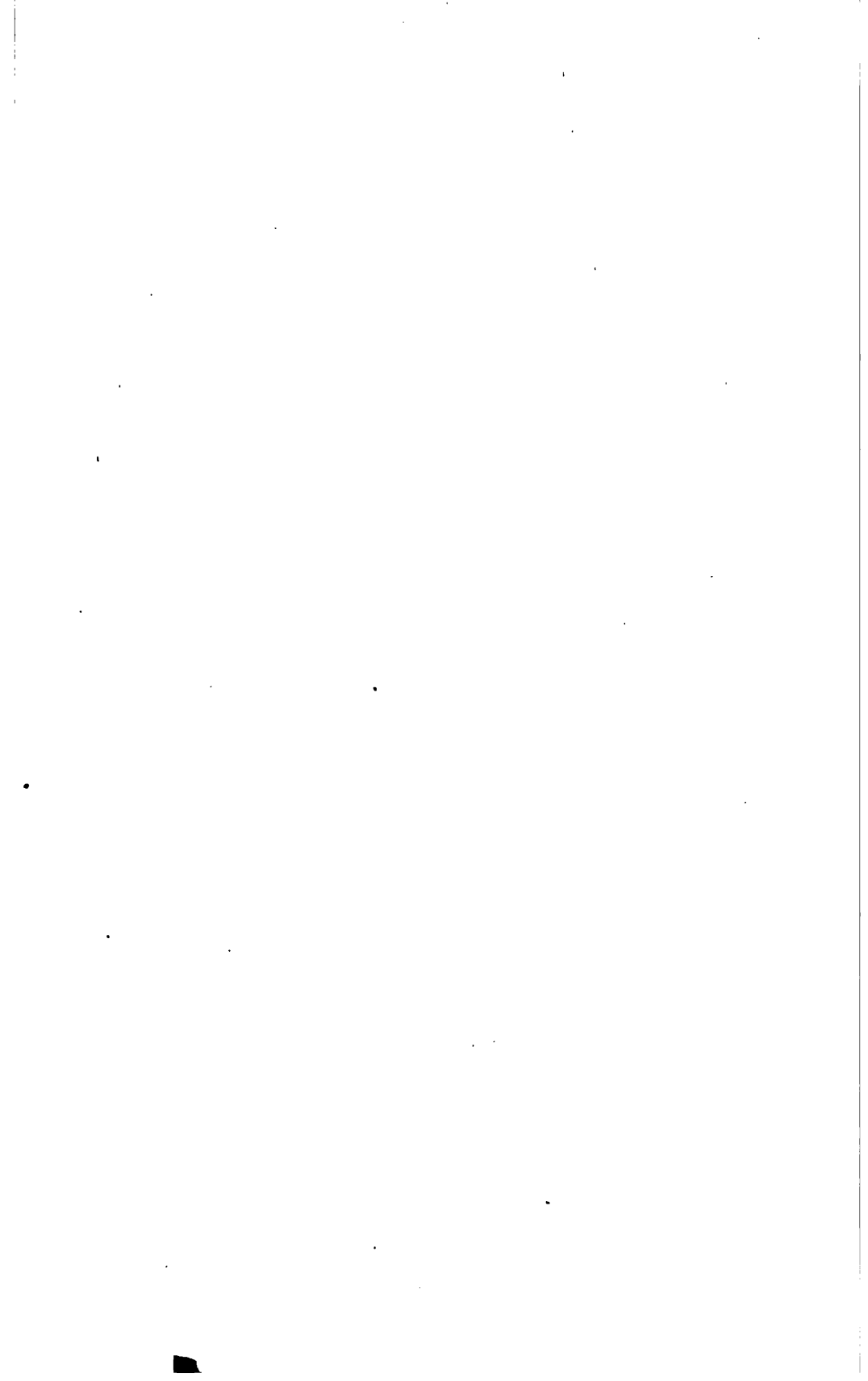
(1) *Aber dieses oberflächiche Mein ist nicht ihr letztes Interesse.* Il *mio* come mero *mio*, cioè il possesso come mero possesso, ed il lavoro altresì come mero lavoro sono cose superficiali rispetto alla ragione, e non ricevono un alto significato che mediante e nella ragione. Quindi l' interesse, lo scopo ultimo, supremo della ragione non sta nel possesso e neanche nel lavoro, questi, al contrario, non avendo valore che in quanto prendono una forma razionale.

(2) Phän. des Geistes. p. 176–177.

presa di possesso e nel lavoro, e codesta natura intende attuare e soddisfare generando un mondo in cui essa si pone come obbietto a se stessa. « La coscienza osserva, vale a dire la ragione vuol trovare e posseder se stessa come obbietto immediato, sotto forma reale e sensibilmente presente » (1). Quindi, lo ripetiamo, l'osservazione non è un atto passivo, astratto e subbiettivo della ragione, un atto in cui l'obbietto osservato non sarebbe l' obbietto del subbietto osservatore, ma è la ragione attiva che osserva il suo obbietto, e quindi nell' obbietto se stessa, e che, osservando l'obbietto, eleva, attraverso le varie sfere e i varî stromenti dell'osservazione, l'obbietto, e coll'obbietto se stessa alla verità. La sfera dell'osservazione è, adunque, la sfera della ragione che apparisce come coscienza di sè, ma come coscienza di sè osservatrice. La ragione apparisce, ma osservando. Ora ciò che la coscienza di sè come ragione osserva è, 1.° la natura, 2.° se stessa nella sua purezza e nel suo rapporto colla realtà esteriore (2), 3.° la realizzazione di sè per se stessa (3).

(1) *Das Bewusstseyn beobachtet; d. h. die Vernunft soll sich als seyend Gegenstand, als wirkliche sinnlich-gegenwärtige Weise finden und haben.* Ib. p. 177-178.

(2) *Beobachtung des Selbstbewusstseyns in seiner Reinheit* (cioè, nell'essere e attività interne, e nelle leggi o forme proprie-logiche e psicologiche-della coscienza di sè), *und in seiner Beziehung auf äussere Wirklichkeit.*

(3) Si terminerà l' esposizione della *Fenomenologia dello Spirito* nella *Parte* V.

# PROPOSTA DI UN EMENDAMENTO

## AL § 2 Tit. V. DELLE ISTITUTA

*de usu et habitatione*

## NOTA

DEL SOCIO

GIUSEPPE POLIGNANI

Oggi la dottrina dell' *usus* è generalmente considerata in un modo più conforme al contenuto delle fonti. I primi interpetri del dritto romano, a cominciare da'glossatori, opinarono che l'usuario avesse il dritto di servirsi di tutti gli utili della cosa senza oltrepassare la cerchia de' suoi bisogni. In somma l' uso distinguevasi dall' usufrutto non qualitativamente, ma quantitativamente. La scuola lo definiva così: *jus alienis rebus utendi tantum ad necessitatem propriam, non etiam ad compendium.*

Ma in Germania sin dalla fine dello scorso secolo questa dottrina fu sottoposta a nuovo esame. Dopo i lavori dell' *Hugo* (1) e del *Thibaut* (2), i dritti dell' usuario furono limitati; que' due giuristi fondarono la loro teoria sulle famose parole di Ulpiano: *uti potest, frui non potest* (3). La cosa deve servire *im-*

(1) Civil Magazin Vol. 1. p. 339.

(2) Versuche über einzelne Theorie des Rechts, 1798 vol. 1. n. 3.

(3) L. 2. pr. D. 7, 8.

*mediatamente* all' usuario; lui non potere far suoi i *prodotti* di essa. Gli è vero che a questa regola si contrapposero non pochi responsi espressi nelle fonti, ma si rispose che coteste decisioni si doveano giustificare con la presunta volontà di chi avesse costituito un *usus*. Le si erano date per casi concreti, che non potevano violare la regola.

Il *Puchta* avea seguito ancor egli questo avviso; ma poscia, disdicendosi, concedette all' usuario anche una parte del *frui*, circoscritta ne'confini del suo immediato bisogno (1). Ma si notò che nemmeno questa opinione aveva il suo fondamento nelle fonti, bastando il ricordare che l' usuario di un gregge non ha verun dritto sulla lana e su i feti. Lo *Scheurl* (2) nel 1848 venne con riposato giudizio e copia grande di dottrina spiegando l' *uti* e il *frui* per altra guisa. Per esso il *frui* importa trarre dalla cosa ogni profitto, sino a considerar questo come causa di acquisto di proprietà, laddove l'*uti* accorda ogni utile della cosa, ma non tale che perduri. Finalmente un ultimo scrittore, l' *Elvers* (3), accoglie le idee dello *Scheurl*, ma per altra via giunge a questo risultato, ritenendo cioè che l' istituto dell' *usus* non sia rimasto infra i limiti indicati dal significato della parola destinata ad esprimerlo, ma divenuto gradatamente più comprensivo. Ad ogni modo, lasciando stare le objezioni che si potrebbero movere ad una dottrina che volesse

(1) *Institutionen* vol. 2. § 282, *Pandeckten* § 197.

(2) *Bem.* nella *Zeitschr. für. gesch. R. W. vol.* 15 p. 19 a 50.

(3) Die römische Servitutenlehre—Marburg 1856 p. 603.

stabilire principî del tutto assoluti nel campo del dritto romano, certo è che di regola l'usuario deve egli solo servirsi della cosa, ma non già de'frutti che essa produca, eccetto quando l'*uti* non possa giovare di per sè stesso ad alcuno, sia pure rispetto solo al gratificato, salvo che gli si dia una parte del *frui.*

Del resto, per ricondurmi più davvicino al mio tema, comincio dall' osservare che gli antichi, sin dal principio del corso progressivo della romana giureprudenza, quistionarono sul dritto dell'usuario di una casa, se cioè dovesse abitarla lui solo. Non si sa quanto durò la controversia; certo è che al tempo dei giureconsulti classici fu ritenuto che l'*usus*, concesso a un uomo, o ad una donna, non impediva che si ricevesse nella casa la propria famiglia, sia che questa esistesse al tempo della concessione, sia che la si fosse formata dappoi. Si ritenne ancora che l'usuario aveva il dritto di lasciarvi abitare i suoi servi, fossero o no mercenarii; e in seguito non furono esclusi nè manco i manomessi ed i clienti. Anche restò come *jus receptum* stabilito di potersi ricevere un ospite. Il che non era negato nemmeno a una donna, purchè l'ospite convivesse onestamente con lei. La quistione che si mantenne ognor viva fu quella circa il dritto di locare la casa obbietto dell' *usus*, e la negativa non poteva essere contrastata con buone ragioni; ma, rispetto al dritto di ricevere un ospite, è appena credibile che le opinioni si fossero potute mantenere per un gran pezzo discordi presso gli antichi. Non dico già che su questo punto avesse potuto avere alcun influsso l'an-

tico *hospitium*, il primo germe delle relazioni internazionali per Roma, ove l'*hospes*, benchè non trovasse alcuna protezione nel dritto de' Quiriti, pure aveva piena sicurtà ne' costumi che lo faceano considerare come inviolabile e quasi partecipe della famiglia ospitale, d'onde il *jus applicationis*, ma ritengo che la cresciuta civiltà, lo scambio de' commerci, la maggiore larghezza del vivere che desta sempre e dovunque desiderii di nuove relazioni e di miglior forma di vita, dovettero far riconoscere nell'usuario la facoltà di alloggiare un forestiere, un amico.

D' altra parte, qual danno si recava al proprietario della casa? Nessuno di certo, tanto più che la dimora dell'ospite era per lo più temporanea. A'tempi di Pomponio e Ulpiano questa giureprudenza avea la barba lunga; ogni contraria tradizione dovea parere un arnese classico da levarsi di tra i piedi addirittura. Il Digesto ci fa conoscere che Celso aveva giudicato così, e che Tuberone non aveva dissentito, il che pure avea detto Labeone sin da' suoi tempi.

E se era riconosciuta nell' usuario la facoltà di ricevere un ospite, tanto più non gli si potea contrastare il dritto di coabitare con la propria famiglia. Ulpiano ci dice chiaramente:

*Mulieri autem si usus relictus sit, posse eam et cum marito habitare, Quintus Mucius primus admisit, ne ei matrimonio carendum foret, quum vult uti domo; nam per contrarium, quin uxor cum marito possit habitare,* NEC FUIT DUBITATUM (1).

(1) Fram. 4 § 1 D. VII, 8.

Ulpiano, dunque, afferma che Quinto Mucio fu il primo ad ammettere che l'usuaria potesse, contraendo un matrimonio, convivere col marito, ma per contrario dichiara che non fu mai dubitato di potersi fare lo stesso da chi fosse già moglie quando le si dava l'*usus* di una casa. E per vero, com'era possibile il presumere che il concedente non avesse voluto ciò permettere se il *matrimonium* era il *consortium omnis vitae?* Vulgata cosa era in dritto non potere la moglie avere un domicilio diverso da quello del marito. Lo stesso Ulpiano scriveva: *commixta familia est, et una domus est* (L. 1. § 15 D. 29, 5). I servi dell'un conjuge erano i servi dell'altro. Lo stesso giurista esamina il caso di un *usus œdium* legato a una moglie con la condizione: *si a viro divortisset*, e risponde: *remittendam ei conditionem.* (L. 8 § 1 D. 7, 8). Altrove Pomponio scriveva: *si stipulatus fuero: per te non fieri, quominus mihi illa domo uti liceat, an etiam si me non prohibeas, uxorem autem meam prohiberes, vel contra uxore mea stipulata me prohibeas, an committatur stipulatio? Et latius est haec verba sic accipi.* (L. III D. 45, 1). I *fratres et personae sibi contubernio conjunctae* aveano trovata ancor esse una pronta ausiliatrice nella giureprudenza romana per far vita comune. Così ne' giudizii redibitorii non si permettea *pietatis ratione* di considerare come separatamente venduti lo schiavo, la moglie, e i figliuoli (L. 35 D. 21, 1).

Pria di Quinto Mucio Scevola si poteva credere che il legato dell'uso di un'abitazione fosse da consíde-

rare come un beneficio fatto a persona ignuda d'ogni cosa, fatto per null'altro che per servire ad uno de'primi bisogni della vita; cosicchè quando fosse stato lasciato a una donna che poscia contraeva un matrimonio, era giusto il presumere che la sua condizione economica migliorasse, e, cessando il bisogno, dovea cessare quel beneficio.

E questa a me pare la sola ragione che abbia potuto far prevalere l'opinione contraria a quella che Scevola espresse di poi secondo che Ulpiano ci dice. Ma che l'*uxor* potesse coabitarvi col marito, co'figli e col resto della sua famiglia, all'età de'giureconsulti classici non fu mai sconosciuto; *nec fuit dubitatum.*

Ciò premesso, si scorge una contradizione tra i frammenti delle Pandette riportati più sopra, e il § 2 tit. V delle Istituta, *de usu et habitatione.* Quivi si legge: *et vix receptum esse videtur, ut hospitem ei recipere liceat, et cum uxore sua liberisque suis, item libertis, nec non aliis liberis personis, quibus non minus quam servis utitur, habitandi jus habeat.*

Paolo *Kruger* nella nuova edizione delle Istituta (Berlino, 1872) ritiene la stessa lezione, e solo sopprime il verbo *esse.* Si sa che Cujacio nel detto § 2 dopo *liceat* volle leggere *sed* in luogo di *et;* così gli parve accettabile il *vix receptum* solo per l'ospite, riconoscendo come indubitato il dritto dell'usuario di coabitare con la sua famiglia. Nella versione alemanna, pubblicata da *Otto, Schilling* e *Sintenis*, si è seguita la correzione di Cujacio, laddove in Francia non tutti l'ac-

cettano. Così l' *Ortolan* (1) riporta le parole del testo tal quale si trova nelle comuni edizioni senza farvi alcuna osservazione. Non così il *Demangeat* (2) che pone il *sed* in luogo dell' *et.*

A me pare che quel luogo delle Istituta non sia corretto. E che la cosa stia così, n' è prova non solo il contenuto de' frammenti del Digesto riportati di sopra, ma anche la parafrasi greca di Teofilo, la quale non accenna menomamente a difficoltà ed ostacoli che ci fossero mai stati o durassero tuttavia per la ricezione di quel principio tanto per l' ospite, quanto per la famiglia dell' usuario. Le parole di Teofilo son queste:

Εζητήθη δὲ, εἰ φίλον ἔξεστιν αὐτῷ δέχεσθαι· καὶ ἤρεσεν, ὥστε δύνασθαι· ἐπιτέτραπται δὲ αὐτῷ ἔχειν ἐν τῇ ἀβιτατίονι τὴν γαμετὴν καὶ τοὺς οἰκείας παῖδας, καὶ ἀπελευθέρους, οὐ μὴν ἀλλα καὶ ἄλλους ἐλευθέρους, οἷς οὐχ ἧττον ὡς οἰκέταις κέχρηται, οἷον μισθωτοῖς (3). Le quali parole in italiano suonano così:

Si è chiesto se possa ricevere un amico, e si ritenne l' affermativa. Permesso gli è quindi avere nell' abitazione la moglie, i propri figli, e i liberti, ma pure altre persone libere, di cui si vale come mercenarie al modo stesso che de' servi.

(1) Explication Historique des Instituts etc. vol. 1 p. 445, Paris 1844.

(2) Cours Elementaire de droit romain, vol. 1 p. 559, Paris 1876.

(3) ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΚΗΝΣΩΡΟΣ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ. Hagae Comitis apud fratres Ottonem et Petrum Thollios 1751 vol. 1 pag. 279.

Il concetto dell'autorevole parafraste gli è questo: se è ammesso che l'usuario riceva un ospite, tanto più gli è lecito ricevere la moglie e il resto di sua famiglia.

Il perchè mi pare che il testo di Giustiniano vada corretto così: *Et si receptum esse videtur, ut hospitem ei recipere liceat, etiam cum uxore sua..... habitandi jus habet.* I tre compilatori delle Istituta giustinianee, tra i quali appunto primeggiava Teofilo, avrebbero fatto uso di un argomento a *majori ad minus:* avrebbero cioè voluto dire che se vien ammesso di potere l' usuario di una casa raccettare un ospite, con più ragione può abitarvi con la moglie, ed il resto della sua famiglia.

A mio avviso il *Rein* devia dal vero credendo che Giustiniano abbia voluto con quelle parole ritornare all' antico rigore circa i dritti dell' usuario di una casa. Non è presumibile che Giustiniano, pel quale il concetto dell'*habitatio* fu meno angusto di quello che gli si dava in antico, si fattamente che, volendo come egli diceva *ad humaniorem declinare sententiam*, accordava al legatario di essa anche il dritto di locare tutta la casa con una delle sue note costituzioni (1), avesse poi voluto ritornare al rigore degli antichi principî circa l' *usus aedium* con quelle parole delle Istituta, là dove, poco più giù, riconosceva e confermava quanto avea sancito con quella stessa costituzione.

Ho fiducia che questa mia opinione venga accettatata da' romanisti. Se non altro avrò richiamato la loro attenzione su di un punto che non è privo d'importanza per lo studio critico ed esegetico delle fonti.

(1) L. 13 Cod. de usufr. 3, 35.

# IL DIRITTO STATUTARIO

## DELLE CORPORAZIONI DI ARTI E MESTIERI

### MASSIME NELLE PROVINCE NAPOLETANE

## MEMORIA

DEL SOCIO

FRANCESCO PEPERE

---

Una delle manifestazioni della vita di un popolo, e dalla quale la storia induce il grado della sua civiltà, è quella dell'attività economica di lui. Di fatti, nello stato d'infanzia de' popoli, quest' attività è scarsa, e per contrario ne' popoli adulti aumenta collo sviluppo de'medesimi negli ordini delle conoscenze e dell'azione. I quali due ordini s'intrecciano insieme; perchè come le conoscenze progrediscono discovrendo all'intelletto nuova materia capace di essere trasformata dall'umano potere e nuovi processi conducenti a più larga produzione, così l'azione trasformatrice e produttiva si dilata. Ed a questa tien dietro il successivo incremento di civiltà. In effetto, nello sviluppo progressivo de' popoli dalla caccia e dalla pesca alla pastorizia, da questa all'agricoltura, e da questa ancora all'industria ed al commercio, appariscono simultanei i due fatti, l'uno dell'incessante incremento dell'umano dominio sulla natura, l'altro del continuo avanzamento della civiltà.

Ma dallo stadio dell' agricoltura può dirsi, che comincino i fasti della civiltà dei popoli, i quali s'ingrandiscono col fatto del loro successivo esplicamento nelle industrie e ne' commerci. Imperocchè la vita, che essi percorrono negli stadii della caccia, della pesca e della pastorizia non lascia impronta dell'arte umana trasformatrice del mondo della natura: e dove questa non si ravvisa manca il fatto dell' uomo, che crea la storia, e con questa eziandio la civiltà. Per contrario, l' agricoltura è la prima affermazione della potenza dell' uomo sulla terra, il primo atto del dominio che gli appartiene dell' universo, la prima umana fattura, da cui procede la serie indefinita delle produzioni emergenti dal lavoro trasformativo della materia. E però i popoli, che vantano una storia, han dovuto necessariamente vivere nel periodo dell' agricoltura.

La quale, come la fonte prima delle produzioni telluriche, ha preceduto lo sviluppo dell'industria e del commercio, avendo all' una ed all' altro apparecchiato l' agricoltura la materia in cui esercitarsi; all' industria per trasformarla in oggetti d' arte, al commercio per trasportarla appo tutte le genti. Ma raggiunto il momento della civiltà si trovano insieme il commercio, l'agricoltura e l' industria a coesistere nel mondo.

Però accade, che i diversi popoli si trovano più all' uno ovvero alle altre potenziati. Il che noi ravvisiamo dipendere dalle due condizioni dello spazio e del tempo. Dello spazio, perchè la postura geografica e le condizioni telluriche abilitano meglio o a fecondare le ubertose e abondanti terre, o ad esplicare in poco

fertile e ristretto territorio la propria attività nelle industrie, ovvero a slanciarsi nell'attiguo mare. Del tempo, perchè uno stesso popolo in un epoca della sua storia s' incontra più dedito all'agricoltura, ed in un altra più all' industria ed al commercio. Così l'Italia romana noi la scorgiamo più occupata all' agricoltura, e da questa emanare le sue grandi ricchezze; e d'altra parte ammiriamo l'Italia del medio evo più industriale e commerciante, e dalle officine e dai traffichi ritrarre immense dovizie.

E da qual cagione procede mai questo fenomeno? A noi pare, dalle condizioni determinanti lo sviluppo storico di un popolo nei suoi diversi periodi. Di fatti, il *populus romanus quiritium* poggiò sul dominio della terra la base della sua dominazione politica. La proprietà quiritaria, appartenente ai soli patrizii, rese dapprima questi soltanto partecipi dello Stato. Dipoi, per effetto del crescente sviluppo della romàna cittadinanza, accomunato il diritto di proprietà della terra eziandio alla *plebs*, che era l'allargato popolo dei cittadini, venne questo diviso e distinto in centurie, ordinate secondo la quantità de' posseduti beni, e per ragione delle medesime chiamato a partecipare allo Stato. E per tutto il tempo che durarono prima la Repubblica, e dipoi l' Impero di Roma, la proprietà del suolo fu la manifestazione della prevalente potenza de' cittadini romani. Il sentimento adunque e la necessità di fondare uno Stato, che alla sua stabilità assicurasse il destino della sua lunga durata condussero a costituirne l' autorità in ragione del dominio

sulla terra, perchè questo apparve la stabile base, su cui fosse impolato.

Ma colla incursione de' barbari caduta la proprietà territoriale nelle mani dell'aristocrazia feudale, quella addivenne la base ed il fulcro del governo di questa. Per la qual cosa, essendo la proprietà la condizione dell'esistenza e della fortezza degli Stati, e modo ancora per gl' individui ad aver parte nel governo, era necessario alla fondazione de' nuovi Stati liberi e civili, che nascevano in opposizione de' feudali, apprestare una nuova forma di proprietà. E questa fu la proprietà mobile, sì industriale, che commerciale: la cui origine è coeva colla nuova forma della società, che eruppe dalle ceneri della barbarie, la società che si organizzò nella forma de' Comuni. Imperocchè sul suolo di questi posero la sede e prosperarono di quella vita, che tutti sanno, le corporazioni di arti e mestieri e la classe de' mercatanti.

E noi ravvisiamo questo processo di evoluzione dalla società feudale ai Comuni italiani, che la plebe, la quale viveva nelle campagne sottoposta al dominio feudale,e dipendente dai suoi arbitrii e dalle sue estorsioni, si raggruppa nei borghi e vi pianta le industri officine, e si organizza nelle compagnie di arti. Sicchè tre fatti quì occorrono alla riflessione. Il primo, del nuovo stato urbico in cui le plebi rurali si raccolgono, e quindi di una nuova forma di società, la quale cessa dallo stato di una vita dispersa per le campagne, segregata e poco socievole, qual'era la vita del tempo della barbarie, per avanzarsi allo stato di una

più stretta e più civile comunanza, che si comincia a celebrare nelle città. Il secondo, dell' associazione a cui tendono ed in cui si congregano tutti gli uomini, che si dedicano alle industrie, e la quale si organizza nelle particolari corporazioni di arti e mestieri. Il terzo, della sicurezza che quelli ricercano e mirano a costituire nelle compagnie, in cui si sono arroccati per difendersi così uniti e compatti in queste contro tutti gli assalti temibili nello stato sociale, che comincia ad uscire dalla barbarie. Per la qual cosa, cotesto ceto di artigiani e di mercatanti, il quale nell'esplicamento della sua libera attività e nelle opere del suo lavoro, è giunto alla coscienza del suo essere di libera persona e del suo potere, è causa che colle grandi ricchezze le quali produce e che vanno a rifluire nelle vene de' Comuni e degl' individui, s' innalzino i primi a rispettabile potenza militare e politica, ed i secondi a tale importanza sociale, che addivengono la personificazione de' nuovi Stati. Imperocchè questi poggiarono non più sulla combattuta aristocrazia feudale, della quale se tuttavia avanzava una rappresentanza negli ordini delle repubbliche italiane, pure non era la prevalente, avendo acquistata preponderanza in esse il nuovo ceto degli uomini, che avevano portato la rivoluzione economica nella società e dalla quale era emersa la nuova potenza sociale, e sulla quale erano fondati i novelli Stati. Laonde appare in quest' epoca un *novus ordo*, un nuovo stato sociale, nel quale comincia ad aver valore l' individuo secondo il potere della sua attività personale: e nel valore collettivo degl' individui

che si applicano alle arti, e si organizzano nelle corporazioni di arti e mestieri, ricorre un nuovo periodo del potere che acquista il popolo nella società e nello Stato, diverso da quello dell'antichità, potere che giunge a costituire la nuova democrazia.

La quale, in effetto, noi ravvisiamo diversa dalla greca e dalla romana, e per la cagione che a queste mancavano il sostrato ed il cardine, su cui poggiano le vere democrazie, cioè il diritto del libero sviluppo della personalità di tutti gli uomini nell'esterno mondo, i quali per effetto del lavoro pervengono ad acquistare la proprietà, diritto che celebra insieme la libertà e l'eguaglianza degli uomini nel cittadino consorzio. E ciò che contrastava nell'antichità a questo libero sviluppo della personalità umana, e quindi a tutta la classe del popolo l'acquisto de'beni, era l'ostacolo che ad essa parava innanzi il lavoro, che le caterve dei pubblici e de' privati schiavi erano chiamati a compiere tanto sulle terre, quanto nelle opere d'industria. Imperocchè queste torme servili rapivano al popolo gran materia di lavoro e quindi lo alienavano dall'aquisto della proprietà mediante il lavoro medesimo. I due diritti della libertà e dell'eguaglianza non possono sussistere l'uno segregato dall'altro, ma son chiamati a coesistere ed esplicarsi insieme. Ferita l'eguaglianza nell'antichità dalla istituzione degli schiavi, era contro questi bandita la negazione di entrambi i diritti. E tal negazione si riverbarava nella classe del popolo libero. Dappoichè trovarono questi attraversata la via alla loro libera attività dal lavoro

di quelle torme di schiavi, contro le quali era impotente a lottare il lavoro del libero individuo, e però non erano questi collocati in condizione eguale con i ricchi possessori di schiavi. Donde derivarono due fatti; il primo, che non potevasi giungere ad organizzare il lavoro sulla sua vera base, cioè del libero ed eguale sviluppo dell'attività di tutti gli uomini nel mondo esterno; il secondo, che non era potenziato il popolo al facile acquisto della proprietà, e però questa segnatamente in Roma, era accumulata nelle mani di pochi, ed i molti n'erano alienati. Per la qual cosa, come fu aperto il libero campo all'attività individuale degli uomini, nè contrastarono più a questa le immense opere servili, e furono tutti gli uomini liberi ed eguali nello sviluppo delle loro facoltà e quindi nel lavoro, apparve il momento propizio al nascimento dell'industria, e perchè questa assicurasse la sua vitalità si organizzò nei corpi riuniti degli artefici consciente della potenza dell'associazione delle forze.

E questa nuova condizione speciale, nella quale tutti gli uomini erano potenziati all'acquisto di una proprietà per effetto del loro libero lavoro, e quindi di uno stato civile nella società, condizione in cui i diritti di libertà e di eguaglianza erano venuti ad attuarsi, costruiva la nuova e solida base della vera democrazia.

Ma l'origine delle corporazioni di arti e mestieri non risale forse all'antichità? L'origine è certamente antica, ma il modo e il fatto della loro esistenza son diversi nei due tempi dell'antichità e dell'evo medio.

In quella incontriamo Solone essere stato l'autor primo della istituzione del sodalizio delle arti, e ne raccogliamo la più certa notizia dal frammento di Gaio inserito nella L. 4 del Digesto de collegiis et corporibus (Lib. XLVII tit. 21) in cui è detto. « Sodales sunt, qui eiusdem collegii sunt, quam Graeci εταιριαν vocant. His autem potestatem facit lex, pactionem quam velint, sibi ferre: dum ne quid ex publica lege corrumpant. Sed haec lex videtur ex lege Solonis translata esse: nam illuc ita est: Si autem plebs, vel fratres vel sacrorum sacramentales vel nautae, vel confrumentales, vel qui in eodem sepulcro sepeliuntur, vel sodales, qui et multum simul habitantes sunt: enimvero ad negotiationem, aut quid aliud: quid quid hi disponent ad invicem firmum sit, nisi hoc publica lege prohibuerint ».

Dei due centri adunque della greca civiltà, il dorico ed il ionico, il primo non fu sollecito dello sviluppo delle arti meccaniche, come fu il secondo. E la ragione derivò dallo spirito informante l'uno e l'altro. Lo spirito dorico era essenzialmente ed esclusivamente guerriero, di cui per custodire l'integrità ed il vigore, abborriva dallo studio delle ricchezze, perchè potevano ammollirne la fibra, snervarne la fortezza e corromperne il costume. E siccome l'applicazione dei cittadini alle industrie gli distraeva da un lato dall'educazione militare, e dall'altro era produttiva di ricchezze, così non si trovò in accordo lo spirito dorico collo sviluppo delle arti meccaniche. « Le quali, dice Plutarco, fece Licurgo esercitare dalle mani de' servi e

delle persone avveniticce, e indusse i cittadini a trattar l'asta e lo scudo, onde fossero artefici di guerra e ministri di Marte, senza che sapessero o curassero alcun altra cosa fuorchè obbedire a chi lor comandava e soggiogare i nemici (1) ».

Lo spirito ionico per contrario seppe mantener l'equilibrio fra tutte le umane facoltà e contemperarne l'armonico sviluppo, per modo che tutte le potenze dell'umana natura trovarono in esso spirito il libero esplicamento; e non s'incontra che l'eccesso dello sviluppo di una abbia impedito l'esplicazione delle altre: e però la storia di Atene è la più ideale, perchè la più conforme allo spirito umano, e quindi la più corrispondente all'idea della storia. Di fatti, le eroiche imprese degli eserciti ateniesi nelle guerre Mediche, i capolavori delle arti belle, gl'imperituri monumenti della sapienza filosofica, gli *exemplaria graeca* delle lettere e della inarrivabile poesia, e l'attività nelle industrie e nel commercio, sono le splendide testimonianze dell'armonia dello spirito ateniese e del compiuto sviluppo di tutte le facoltà dell'umana natura, e quindi dell'idealità della sua storia. Il Plutarco adduce per ragione dell'istituzione solonica dei sodalizii delle arti la necessità di sopperire colle produzioni di queste al sostentamento di tutti gli abitanti di Atene, non essendo il terreno bastevole à tal uopo. Ma questa, che è pur vera, è una ragione esterna, dovechè una interna ragione e dettata dallo spirito del po-

(1) Paragone di Licurgo e di Numa.

polo, che forma la sua storia, deve ritenersi esser quella dell'additata condizione dello spirito ateniese, cioè potenziato all'armonico sviluppo di tutte le potenze della natura umana.

I Romani sin dai primordii della loro costituzione politica introdussero eziandio il collegio degli artefici. Del quale gli storici ne fanno istitutore Numa. E Plutarco spiegando la ragione, da cui fu indotto ad istituirlo, e descrivendone le specie dice, primamente in ordine a queste: che « una tal divisione egli fece secondo le arti di suonatori di flauto, di orefici, di calderai, di tintori, di calzolai, di folloni, di legnaiuoli, e di pentolai; e unendo insieme le altre arti costituì di tutte separatamente uno stesso corpo ». Il Mommsen nota, che nel novero delle arti di Numa manca quello della corporazione de' fabbri. Il che lo conferma nell'opinione, egli dice, che « nel Lazio si cominciasse relativamente tardi a lavorare il ferro, per cui nel rituale pel sacro aratro e pel rasoio sacerdotale, a cagion d'esempio, si mantenne sino ai più bassi tempi l'uso esclusivo del rame » (1). E seguitando a spiegar Plutarco la ragione da cui Numa fu tratto a stabilir le diverse corporazioni delle arti, soggiunge che « assegnate avendo ad ogni specie di arte quelle conferenze, quelle assemblee e quelle sacre funzioni che le convenivano, allora fu che egli levò dalla città quel chiamarsi o quel reputarsi altri Sabini ed altri Romani; altri cittadini di Tazio, altri di Romolo; di

(1) Sta. Rom. vol. 1 lib. I cap. 13.

modo che quella divisione ottimamente unì e congiunse tutti con tutti » (1). Cotesta ragione assegnata da Plutarco della istituzione del collegio degli artefici appo i Romani non ci pare sufficiente, e per due riguardi. Il primo, che dei due popoli così de' Sabini, come de' Romani, una parte solamente essendo dedicata alle arti, la decretata loro fusione in unica classe di artefici, così del popolo dei *Taties*, come di quello dei *Ramnes*, non aveva tanta efficacia da produrre l'unificazione di tutto il corpo de'cittadini nel *populus Romanus quiritium*, perchè l'unione degl'individui in corporazioni, e quindi l' esistenza di queste in tante ordinate università, costituisce il particolarismo degli enti viventi nella società e non l'organismo del corpo sociale. Il secondo, che la compiuta unificazione del popolo quiritario derivò dallo sviluppo spontaneo dello spirito dei due popoli coesistenti non solo nel medesimo suolo, ma congregati in famiglie composte di membri dell'una e dell'altra gente, sviluppo che pervenne a comporre l'unità del governo informata dello spirito di entrambi i detti popoli. Per la qual cosa, la ragione, che a noi pare più probabile della istituzione del collegio degli artefici appo i romani si è la tendenza dell'epoca di Roma, in cui venne istituito, alla organizzazione de' sodalizii, come furono i collegii dei pontefici, degli auguri, de' feciali, delle vestali. Erano i due elementi della vita sociale, l'uno interno o dello spirito, quale la religione, l' altro

(1) Vita di Numa 22.

esterno o dell' attività corporea, quale l'esercizio delle arti. Ed affinchè questi due elementi vitali della società, non avessero dispersa la loro forza e la loro efficacia, come l' avrebbero dispersa, se fossero rimasti segregati e divisi, ne fu pensata la loro unione. Da cui scaturì l' effetto, che i composti sodalizii concorsero alla costituzione dello Stato in bene ordinate parti. L' esistenza delle forze individuali operanti per sè sole non armonizzava coll' idea dello Stato quiritario, la quale poggiava sull' unità appunto delle forze individuali. L' unione di queste adunque nei regolati sodalizii era ordinata a comporre l' unità dello Stato. E però a questa dovevano essere subordinati. Tale di fatti era il precetto delle dodici tavole, dettante: « ut romanis sodalitiis leges quas vellent sibi ferre liceret, modo publicis legibus contrariae ne essent» (Tab. VIII). Ed il Vico aggiunge in commento di questa legge; equae respublica tam rudis ac barbara usquam est, quae non id cavet, ut collegia reipublicae serviant, non pugnent, neve adeo dominentur (1)?

E così nello Stato ateniese, come nel romano s' incontra a lato delle corporazioni degli artefici, l' istituzione del censo. Imperocchè Solone medesimo istituì questo in Atene e Servio Tullio in Roma, dopo che le dette corporazioni istituite da Numa dovettero venire acquistando dal loro successivo sviluppo maggiore energia ed attività. Il Vico nota, che il censo è pianta delle repubbliche democratiche, perchè esso toglie il

(1) De Costant. philolog. c. 36.

governo alla casta dell'aristocrazia e lo trasferisce nelle mani delle persone censite, le quali lavorano ad acquistare una proprietà quale che sia, e secondo il valore di questa le rende partecipi ad esso governo. In effetto, le classi di Solone, le classi e centurie in una di Servio Tullio, distinte ed ordinate secondo la misura del censo, erano in ragione di questa abilitate ai poteri ed agli uffici dello Stato. Di fatti, alle tre prime classi soloniche erano solamente aperti i magistrati, e alle due ultime concesso, una colle precedenti, soltanto il potere di votare e di giudicare nelle assemblee. Ed alle prime romane centurie era concessa una preponderanza di voto ne' comizii sulle seconde, ed una superiorità ancora ai *cives classici*, componenti la prima che contava i più ricchi.

E poichè tutte le specie dei beni entrano a formare il censo è questo per ciò accresciuto e dilatato dalle ricchezze prodotte dall'attività delle industrie. Di che segue, che come le corporazioni delle arti concorrono a formare e ad accrescere il censo, così concorsero ancora nell'antichità allo stabilimento delle democrazie, le quali dal censo appunto cominciarono il loro corso, essendochè per esso le plebi entrarono a parte de' governi. Ondechè si trovano nell'antichità stessa nascere ad un parto e da un medesimo ordine d'idee le corporazioni degli artefici, il censo e le democrazie.

Nel periodo che segue all'antichità, e cioè de' barbari, non appare questo propizio allo sviluppo delle arti, imperocchè i loro sensi grossolani e rudi gli

fanno rimaner contenti alla soddisfazione de' bisogni puramente necessarii, e non desiderosi degli oggetti, che rendono più agiata e dilettosa la vita, sicchè non hanno il gusto dell'arte. E soggiornando inoltre le popolazioni barbare ne' campestri villaggi non si risveglia in loro altro desiderio se non quello, che deriva dalla condizione di una vita che si mena in uno stato quasi di natura, stato che ricorre sempre nelle stesse sembianze di quelle descritte da Tacito de' Germani abitanti *nullas urbes, sed per vicos:* alle quali bastano un clemente casolare, un rozzo saio ed un solido e non delicato nudrimento.

Ma tale non è lo stato conforme alla natura socievole dell'uomo. La quale è portata a vivere in un ambiente a sè confacevole, e questo è quello della *civitas* in cui si allacciano più strettamente i vincoli sociali, e nella quale le potenze consociate degli individui si sviluppano con più energia e larghezza e fondano la civiltà, di cui la città è il continente: onde la derivazione di *civilitas* da *civitas* e di *urbanitas* da *urbs.* Per la qual cosa, il primo passo che muovono i popoli dalla via della barbarie all'altra della civiltà dev'esser quella della edificazione delle città, e quindi del risorgimento dell'architettura. E però troviamo, che la prima arte la quale risorge nell'età de'barbari è l'architettura Longobardica; a cui per dare opera più efficace e più vigoroso impulso si formò la corporazione de'maestri Comacini, che fu la prima maestranza de' nuovi tempi. La lunga dimora de' Longobardi sul suolo italiano avea inoculato ne' loro animi il germe della ro-

mana coltura ed il rispetto delle romane istituzioni; donde furono tratti a concepire ed attuare un sistema di governo, che dal posto della sede regia a quelle dei Ducati e delle Gastaldie si reggeva sui cardini di una pubblica amministrazione, i di cui organi principali avevano bisogno della vita delle città per le loro funzioni.

Ma finchè il sistema feudale durò nel suo pieno vigore e aduggiava della sua mala ombra tutto il territorio su cui si distendeva, per modo che non poteva esservi più, come sotto i Franchi, terra libera, ed i possessori di questa dovevano una con essa *commendare* sè nelle mani di un signore, non esisteva allora altra distinzione di persone, che delle appartenenti all'aristocrazia feudale e di quelle che formavano il popolo delle campagne, o meglio la plebe rurale, che sudava sui solchi per isbramar la cupidigia de' signori feudali. Sicchè per effetto della necessità dell' *oblatio* delle terre allodiali e burgensatiche e della *commendatio* delle persone ai potenti feudatarii, non trovava posto in quella società la classe delle persone, che mediava tra l'aristocrazia feudale e la plebe rurale, cioè la classe che col proprio lavoro producendosi una proprietà crea la sua personalità. Ma era necessario a ristabilire l'equilibrio sociale, rotto dalla preponderanza e dall' oppressione dell' aristocrazia feudale sulla dipendente e vessata plebe rurale, il nascimento di cotesta classe, la quale avesse rivendicato in fatto la giustizia del principio di ogni ordinata società, che a ciascuno secondo la sua opera

devono essere attribuiti i diritti. E però la plebe delle campagne doveva da queste, sulle quali infieriva il dominio feudale, procedere ad inurbarsi nei borghi e nelle città, ed ivi piantar le nuove sedi del suo industre lavoro ed innalzare il vessillo della sua indipendenza, a cui si levò raccolta in classe di liberi artigiani.

Questa adunque era potenziata a costituire il nuovo ordine civile fondato sulla forza del libero lavoro, dal quale dovea emergere un nuovo ceto di persone, che non mancipiò de'signori feudali, nè per contrario dai privilegii della casta feudale traendo il valore della propria individualità, sì bene dal proprio essere e dalla propria attività, iniziava il corso storico di una classe sociale, che nata nei rudimenti delle città iniziatrici della nuova era di civiltà, cioè nei borghi, acquistava tanta importanza quanta per quella legge eterna di natura e di giustizia, la quale detta *ius suum cuique tribuere*, conviene agli uomini, che dall'esplicamento delle loro potenze traggono lo stato della loro personalità, importanza che si conserva ed aumenta colla civiltà de' tempi.

La nuova classe adunque degli artigiani nata per mutar l'ordine antico, lottando contro l'aristocrazia feudale, e sulle ruine di questa innalzare il nuovo ordine sociale e politico, rispondente alle leggi del Diritto Naturale, dovea principalmente concorrere alla formazione di questo ordine. E vi concorse con l'ordinamento delle corporazioni di arti e mestieri; dappoichè siccome queste erano gli organi vitali del nuovo corpo sociale, così gli Statuti ed i Regolamenti delle

stesse dovevano essere rispettati dalla Costituzione dello Stato.

Di quì deriva la differenza delle due specie di autorità, che gli Statuti delle corporazioni di arti e mestieri sortirono. La prima, originaria ed autonoma, la quale in sè medesime contenevano, cioè nel loro valore e nella loro potenza; onde furon tratti i governi costituiti a riconoscerla e riaffermarla, quale esse corporazioni si avevano arrogata. La seconda, data per concessione dello Stato, che accordava alle corporazioni il diritto di esistenza dopo di aver esaminati ed approvati i loro Statuti e Regolamenti.

La prima di queste due forme di autorità conseguirono le corporazioni di arti e mestieri delle repubbliche Italiane, perchè il nascimento ed il rigoglioso sviluppo delle prime partorì la vita e la potenza delle seconde. L'organizzarsi delle corporazioni aveva prodotto il nuovo stato della società, che si era elevato alla forma del Comune o della Repubblica; e però questa dovea riconoscere l'esistenza delle corporazioni come il fatto originario ed immanente della sua esistenza medesima, e per conseguenza doveva riconoscerlo come legale nella forma in cui si era costituito; o con altre parole doveva rispettare l'ordinamento e le leggi, secondo le quali le corporazioni si erano costituite.

L'altra forma di autorità, da cui trassero le corporazioni d'arti e mestieri il titolo legale della loro esistenza, la incontriamo nell'antichità e sotto le nuove monarchie. Nello Stato ateniese, siccome Solone com-

pose a forma di libero ed ordinato vivere cittadino la società, che dinanzi era turbata da intestine discordie, ed alle quali furono le leggi Dragoniane eccessivo ed importuno freno, sì che non tardò ad essere spezzato, e ad effettuare questa sua opera dovè comporre ad ordine gli elementi e le forze che si agitavano nel seno di quella società, così in questo lavoro di organizzazione egli formò delle disgregate arti un sodalizio, e lo dispose a vivere e svilupparsi in armonia con tutte le altre parti, delle quali si formava l'integrità della vita dello Stato. E l'accordo degli elementi formativo della bellezza, che presedeva a tutto l'intelletto greco, dominando ancora la mente dell'attico legislatore, lo persuadeva ad ordinare il suo Stato in ritmiche proporzioni, nelle quali il sodalizio degli artefici teneva convenientemente il suo posto.

Lo Stato quiritario, nel quale abbiamo incontrato Numa, che istituì il collegio degli artefici, era intento a coordinare alla sua unità politica tutte le forze e tutti gli elementi esistenti nella società. E però secondo questo disegno, da un lato raccoglieva ed ordinava le attività individuali a sodalizii, e dall'altro coordinava questi all'unità dello Stato, per modo che non potevano stabilir nè regole, nè ordinamenti, che a quella unità avessero potuto in alcun modo recare offesa. Per la qual cosa, era lo Stato che costituiva i sodalizii, de' quali formavano gran parte i collegii degli artefici, conferendo ai medesimi dentro il suo ordine il diritto della legale esistenza.

Le monarchie, che si eressero sulle ruine de' re-

gni barbarici, mirarono a richiamare alla potestà regia tutto il governo della società; e però le attività individuali che tendevano ad associarsi e costituirsi come attività sociali, non potevano per virtù loro propria o della loro potenza affermarsi come enti capaci di diritto, ma erano sottoposte alla potestà regia. La quale concedeva ad esse la facoltà di costituirsi secondo gli statuti ed i capitoli, che aveva approvati e resi autorevoli, ed in tal modo lor conferiva la capacità di diritto. E le monarchie, che si erano costituite nella forma di assolute monarchie, come quella di Napoli e di Sicilia, erano con maggior forza indotte a revocare alla loro autorità il titolo della legale esistenza delle corporazioni di arti e mestieri, che stabilirono nel detto regno le loro sedi. E s'incontrano soventi i nomi di *grazie* e *privilegii*, coi quali i monarchi accordavano alle corporazioni il diritto di esistere secondo le capitolazioni dell'arte, ed in conformità di queste assumere il carattere di entità giuridiche.

Il numero delle arti che si svilupparano nel reame di Napoli fu latissimo, come si raccoglie dai numerosi Statuti, Regolamenti e Capitoli delle medesime, (1) che furon le leggi, che governarono per consenso del Principe le arti ed i mestieri, che fiorirono nelle pro-

(1) L'erudito avvocato del nostro foro Francesco Migliaccio ha raccolto dai manoscritti, che si conservano nei nostri archivii, 265 tra Statuti, Regolamenti e Capitoli delle corporazioni di arti e mestieri, che ebbero sede nella città e nelle province del napoletano; ed è a sperare che non tardino ad essere divulgati dalla stampa.

vince napoletane. La compilazione de' quali non risale oltre il tempo degli Angioini, perchè il primo Statuto raccolto è quello dell'arte degli Orefici del 1380; e la si arresta all'epoca della rivoluzione francese, che demolì gli ordini delle corporazioni di arti e mestieri. E come si spiega l'inesistenza degli statuti e regolamenti di queste corporazioni innanzi agli Angioini? Diciamo perchè o non siensi scoverti, o non esistano. Ma è più verosimile questa seconda cosa, poichè esistendo si sarebbero, come gli altri, ritrovati negli archivi. E la loro inesistenza la spieghiamo dal fatto, che le arti ed i mestieri, cominciati a fiorire in Italia tra il XI e il XII secolo, nelle età seguenti raggiunsero il loro maggiore sviluppo; e però sotto le prime monarchie di Napoli e di Sicilia non erano pervenute a tale vitalità organica da dettarsi le proprie leggi. Imperocchè la legislazione di una società, quale che la sia, e quindi ancora d'un sodalizio e d'una corporazione, non viene composta nel momento che segna la sua nascita, ma al tempo in cui è fatta matura la sua esistenza, onde è che le arti ed i mestieri, che si svilupparono in queste province, avendo acquistata sotto le monarchie posteriori la maturità della loro vita, in quest'epoca addivennero le loro corporazioni capaci di formolare i loro statuti ed i loro regolamenti. I quali riveduti ed esaminati dalla potestà regia erano da questa decretati, e concessi come un *ius singulare*, secondo cui le dette corporazioni erano licenziate a vivere.

Negli Statuti e ne'Regolamenti adunque delle cor-

porazioni di arti e mestieri noi troviamo una materia di quella, che oggi addimandasi legislazione sociale. Donde scaturisce il maggiore interesse di conoscerla e studiarla. E dall'incomposta ed accumulata materia che è raccolta in quelli, affinchè ne sia tratto fuori un ordine, che le conferisca o le accresca attrattiva, abbiam divisato di ordinare lo studio dei ridetti Statuti e Regolamenti nel quadruplice argomento in cui versa tutta la loro materia: il primo del governo delle dette corporazioni; il secondo dell'organizzazione del lavoro; il terzo della giurisdizione conferita alle medesime; il quarto degl'istituti di previdenza.

## I.

### IL GOVERNO DELLE CORPORAZIONI DI ARTI E MESTIERI

Ciascuna di queste era governata da'suoi magistrati. Il primo de' quali era il Rettore secondo gli Statuti di alcune corporazioni, come quelli dell'arte della seta di Bologna degli 11 luglio 1589, ovvero il Sindaco oppure i Consoli secondo altri, tra'quali figurano gli Statuti della città di Napoli. La elezione per voto dei maestri delle corporazioni ne conferiva l'uffizio, che durava un anno. Lo Statuto dell'arte de' Saponai della città di Napoli de' 18 giugno 1676 aggiungeva, che dei due Consoli eletti uno restava in carica anche per l'anno successivo, ed uno soltanto rinnovavasi; decidendo la sorte tra loro: e nell' anno seguente l' antico scadeva dall' ufficio restandovi il nuovo, e così di se-

guito: mirandosi con ciò a trasmettere la notizia degli affari dai primi ai secondi. I decaduti dall'uffizio non potevano esservi nuovamente eletti, che dopo un triennio, salvo che per acclamazione fossero stati confermati.

Un primo Statuto dell'arte degli Orefici de'2 gennaio 1380 delegò al Re di nominare i primi quattro Consoli dell'arte: ed in seguito, a questi di chiamarsi i successori. Un seguente Statuto de'21 settembre 1454 modificativo del precedente, confermava ai Consoli la stessa facoltà, con questa variante, che i quattro Consoli stanti in carica e gli altri quattro dell'anno innanzi, raccolti insieme eleggessero i successori a voti segreti: i nomi che avevano riportato la maggioranza de'voti restavano eletti, e tante volte sugli altri nomi si fosse ripetuta la votazione insino a che ciascuno l'avesse raggiunta.

Altri uffiziali preposti all'amministrazione delle corporazioni di arti e mestieri erano: per il detto Statuto Bolognese il Provveditore, delegato a segnare la quantità della seta manufatta ed a bollarla, eletto colla stessa forma che il Rettore: un Notaio per le immatricolazioni e per estendere le deliberazioni: due Sindaci per il sindacato degli atti degli ufficiali; un messo per intimar le citazioni ed eseguire i pegni: per lo statuto de'Saponai di Napoli il Maestro tesoriere, eletto come i due Consoli; il Cancelliere ed i Cappellani: per lo Statuto degli Orefici quattro Deputati alla disciplina dell'arte.

## II.

### L' ORGANIZZAZIONE DEL LAVORO

Questa divideva e classificava le arti nelle loro varie specie, e ciascuna componeva ad una ordinata società, formata del corpo degli artigiani e de' Rettori, che la governavano. Per cui effetto, non era dato ad ogni persona il libero e indipendente esercizio di un arte, ma doveva, per esercitarla, aggregarsi alla corporazione di questa, inscrivendosi nella matricola in cui erano registrati i nomi di tutti i membri della corporazione, e pagando una tassa di ammissione, di cui una parte formava un reddito camerale, ed un altra toccava al patrimonio dell' arte. Per il che leggiamo tra i capitoli anzidetti dell'arte della seta di Bologna, che non era lecito ad alcuno non iscritto alla corporazione di tal arte di lavorare o far lavorare drappi di seta o semplici o frammisti ad oro od argento sotto la pena di lire 50 di moneta imperiale.

Similmente nel bando e comandamento di Ferdinando d'Aragona de'4 agosto 1438 per l'arte della seta e della lana della città di Napoli, che nessuno possa lavorare nè velluti, nè damaschini, nè sete, nè broccati, nè taffettà, nè campi d'oro se non fosse iscritto al libro dell'arte: per la quale iscrizione doveva versare carlini cinque; ed uno per ogni telaio, che impiantava.

Ancora, per i capitoli e privilegii dell'arte degli Ore-

fici della città di Napoli de'21 settembre 1475 era ordinato, che nessun argentiero o napoletano o straniero poteva metter bottega se non era matricolato a tal'arte, al che era assegnata la tassa d'un ducato. E somiglianti erano le prescrizioni degli altri Statuti d'Italia.

Questo sistema adunque negativo della libera concorrenza sacrificava la libertà individuale ai supposti fini della migliore produzione e divisione del lavoro emananti dall'ordine delle corporazioni.

Di fatti, rispetto alla produzione erano fissati dai Capitoli e Regolamenti delle arti norme e prescrizioni, miranti ad assicurare la qualità de' prodotti, ad evitar le frodi, ad impedire che un arte sviasse dalla città in cui esercitavasi. Ond'è, che dal primo anzidetto Statuto dell'arte degli Orefici della città di Napoli era ordinato il marchio della debita lega sopra tutti i lavori d'oro e d'argento: multati i trasgressori di ducati ventiquattro. E dai posteriori capitoli e privilegi dell'arte stessa aggiuntìvi del primo era prescritto, che gli Orefici non potevano lavorare oro più basso di quattro carlini l'oncia, nè legare, nè inchiudere pietre o gioie contraffatte in oro, nè lavorar catene indorate. Ancora, che i Gioiellieri non potevano valersi nei loro lavori di oro inferiore al prezzo di ducati quindici, nè incastrare diamanti con foglie e cristalli, e questi ultimi soltanto permessi ne'lavori detti a giorno; e somiglianti restrizioni.

Inoltre per la capitolazione dell'arte della lana approvata il 26 marzo 1536 dal re Ferrante era ordina-

to, che i lavori di lana dovevano essere manifatturati con lana pettinata alla Catalana o all' Italiana, e data ad essi la tinta con la massima diligenza.

Similmente nei cennati capitoli dell'arte della seta di Bologna erano prescritte le qualità della seta da lavorare, le forme de' telai, il modo di lavorarle, la misura dell' ordito e la tinta per colorirle.

Ancora per i capitoli dell' arte de' Saponai della città di Napoli approvati il 22 giugno 1626 dal regio Collaterale Consiglio era prescritto, che « nessun maestro di bottega possa far sapone tristo e puzzolente sotto pena di perdere il sapone che si troverà aver fatto, che andrà a beneficio della Cappella dell' arte: verum venendo tristo per causa della cenere o liscìa, in tal caso il detto maestro non lo possa vendere, ma riacconciarlo avendone la possibilità, e non potendo per causa della sua povertà, in tal caso gli altri maestri dell'arte suddetta sieno tenuti ognuno a pigliarsi la sua rata di detto sapone, ed accomodarlo con pagarne il prezzo al detto padrone, che sarà per li Consoli suddetti apprezzato ».

Ed al fatto della produzione noi reputiamo, che si riferivano ancora i precetti relativi alla capacità, che dovevano avere coloro i quali domandavano di essere immatricolati in un arte. È un comune precetto, che s' incontra in tutti gli Statuti delle corporazioni d' arti e mestieri, che nessuno poteva essere iscritto nell'albo di queste, se i Consoli non ne avessero prima sperimentata la capacità. La quale non poteva acquistare se non avesse lavorato come semplice garzone, oggi

diremmo apprendista, appo un maestro d'arte. E non solo alla capacità, ma ancora alla probità di costoro, e quindi alla moralità nell'esercizio delle arti, risguardavano gli Statuti, perchè era ordinato dal maggior numero di questi, che « nessun maestro di bottega, come si esprimono i riferiti capitoli dell'arte de' Saponai, il quale voglia tener lavoranti, non possa pigliare o tener quelli, che saranno stati con altri maestri di detta arte, se prima non sarà informato con chi maestro sia stato, e se da quello abbia avuto licenza, e perchè non vuole più tenerlo, e se gli è debitore in alcuna quantità di danaro, e ritrovandosi debitore al detto maestro, l'altro non possa pigliarlo, se prima non avrà soddisfatto ciò che dovrà ». E con somma equità dettava lo statuto del 1830 dell'arte degli Orefici, che nè il maestro potesse a suo libito dimettere un suo lavorante, nè questi abbandonar quello: pena ai trasgressori una multa.

Ad evitare il monopolio nel giro della produzione istessa era ordinato da molte capitolazioni, che non potevasi dai produttori comperar più materia di quanta fosse abbisognata per il proprio negozio, affinchè non fosse tolta ai meno facoltosi facoltà di comperarne. Così per i capitoli de'maestri Coriari della città di Napoli di ottobre 1613 e per quelli della predetta arte de' Saponai. Questi bandirono, che « nessun saponaio o altro di detta arte possa, nè debba andare fuori le porte della città ad incontrare le salme degli olii, che vengono dalla campagna di Eboli e da altre parti per comprarli, nè pattuire cosa alcu-

na, ma le facciano venire nella città e per essa si vadano vendendo, acciò non si cagioni alterazione di prezzo ai poveri del pubblico e dell'arte, ed anco acciò tutti si possono provvedere; e chi a ciò contravverrà abbia a pagare ducati dodici di pena toties quoties contravverrà, a beneficio della Cappella ».

Questa misura livellatrice delle corporazioni di arti e mestieri, la quale limitava la libertà dello sviluppo delle une per assicurare la coesistenza di tutte le altre sacrificava la libertà ad una pensata eguaglianza. Era l'angusto concetto dell'attività industriale, il quale non si elevava alla concezione della potenza produttiva delle industrie in ragion diretta del capitale, e quindi del bene generale derivante più dalla copiosa produzione delle industrie medesime e quindi della ricchezza nazionale, anzichè dalla protezione accordata a slombate e non vitali officine, che mancavano d'interna vitalità. Era il periodo d'infanzia dell'economia sociale, non ancora pervenuta alla elevata concezione degli agenti della produzione e dell'utilità generale che ne deriva.

Un altra specie di restrizione, e meglio diremo ancora di lesione alla libertà individuale, era l'interdetto dalle officine di lavoro bandito da alcuni Statuti contro gl'infedeli. Così l'enunciata capitolazione dell'arte della lana de' 26 marzo 1536 disponeva che: « nè Giudeo, nè Saraceno, nè Moro nè Schiavo siano ammessi a lavorare, come in tutte le terre da bene ». Era l'opposizione delle religioni, la quale ne' tempi non rischiarati del principio della libertà di coscien-

za, era pervenuta a così fiera intolleranza. Laonde se la coatta divisione del lavoro opprimeva la libertà dell'individuo, la privazione del diritto al lavoro n'era la compiuta negazione.

In ordine alla divisione del lavoro, tutti gli scrittori di Economia politica riferiscono i rigidi divieti imposti dagli Statuti di tutte le nazioni d'Europa, che nel medio evo e nel tempo successivo allevarono le corporazioni di arti e mestieri, ai professanti un arte di applicarsi ad un altra, ed anche agli esercitanti un particolar ramo d'un arte di spaziarsi in un altro: come i ciabattini che non potevan farla da calzolai, i rimendatori da sarti, i barbirasori da parrucchieri, e somiglianti. È per dirne di alcune delle nostre, troviamo l'arte de' Calzettari, mantenuta in fiore nei tempi andati da quella foggia di vestire, che dava tanto risalto alle fatture di quest'arte sotto i succinti calzoni, divisa in tanti rami, quali erano i Calzettari di seta, i Calzettari di opera vecchia, i Calzettari di opera bianca, tutti ordinati in corporazioni con proprii statuti, che proibivano all'una di lavorare nel ramo dell'altra (1). Ed un'altra curiosa divisione d'un arte, tutta napoletana, era quella dei Franfelliccari, che tanto impressionarono il Goethe nelle sue passeggiate sul Molo, dai Torronari. Di che derivando frequenti contese si venne da ultimo ad una composizione tra loro (2). Or questo siste-

(1) Statuto de' Calzettari di seta di Torre del Greco de'6 Gennaio 1625: de' Calzettari di opera vecchia de' 21 Novembre 1723: de' Calzettari di opera bianca degli 11 Maggio 1665.

(2) Capitolazione de'26 Marzo 1768 approvata dal re Ferdinando IV.

ma di così rigida divisione del lavoro era un effetto del precedente sistema della produzione, fondato sull'organizzazione del lavoro stesso nelle diverse arti.

Il più antico documento storico di questo sistema lo incontriamo appresso il popolo egiziano. Il quale aveva dettato queste due leggi insieme: la prima, che ciascun cittadino doveva esercitare l'arte de' suoi maggiori; la seconda, che era obbligato ad esercitarla, sotto pena di morte, perchè si detestava l'improba miseria. Il popolo adunque della maravigliosa costruzione delle piramidi e della solerte coltura delle terre fecondate dal Nilo, aveva ordinato la divisione e la necessità del lavoro, completando l'una con l'altra; imperocchè per obbligare tutti i cittadini al lavoro doveva apprestare ad essi la materia di questo, e tanta era più larga la materia del lavoro da offrire, quanto più questo era diviso.

Da somigliante ragione, cioè da quella di distribuire fra tutte le classi e le persone degli artigiani la materia del lavoro, era dettato il comun patto tra le corporazioni di arti e mestieri del medio evo della divisione del lavoro. Gli Economisti lo han fatto segno alla loro giusta critica, perchè contrario alla libertà, e più particolarmente allo sviluppo spontaneo delle individuali potenze. Ma relativamente al tempo, questo sistema della limitazione della libertà di alcuni per la coesistenza della libertà o dello sviluppo dell'attività personale di tutti, conduceva al fine della prosperità sociale; imperocchè assicurava il lavoro al maggior numero possibile degli artigiani, avvegna-

chè ne fosse tolto in maggior copia ai più capaci. Era il sistema, che invece di assecondare le grandi ricchezze de' pochi e la miseria de'molti, favoriva in una comune mediocrità la maggior possibile eguaglianza. E per tal modo l' organizzazione delle corporazioni provvedeva con due leggi, che quelle si avevano comunemente dettate ne'loro Statuti, alla loro conservazione ed alla loro prosperità sociale: con la prima, distribuendo equamente il lavoro fra gli artigiani a fin di preservarli dalla miseria; con la seconda di riparare a questa, quando era piombata sul capo degli artigiani, mediante le opere di assistenza.

## III.

### LA GIURISDIZIONE DELLE CORPORAZIONI DI ARTI E MESTIERI

Secondo il predetto Statuto di Bologna era chiamato il Rettore a giudicar tanto delle contese civili, quanto dei torti penali, che suscitavansi fra gl' inscritti all'arte della seta e i dipendenti da questa, e giudicarne, era detto, « secondo gli par giusto e debito seguendo la forma della ragione e de' presenti Statuti, e con modi brevi e spediti senza strepito e figura di giudizio ». Inappellabile era la sua sentenza penale, e sino a lire cinquanta di moneta imperiale anche la civile; salvo il reclamo contro di lui quando stesse sotto giudicato. I pubblici ufficiali erano chiamati a prestare il braccio all'esecuzione delle dette sentenze. A niuno de-

gl'iscritti era lecito di declinare il foro dell'arte sua e procedere innanzi ad altri giudici, sotto pena di lire dieci della stessa moneta.

Secondo un bando e comandamento de' 5 ottobre 1475 dell' arte della seta e della lana della città di Napoli doveva essere eletto un corpo giudicante composto d'un cittadino, d'uno straniero e d'un mercante di detta arte, il quale in ogni sabato sedeva per tener ragione e ministrar giustizia a tutti gl'iscritti a dett'arte avendo facoltà di comporli e condannarli sino ad un oncia.

Ma era dato di appellare dalla sentenza del predetto magistrato; e dell'appello giudicava un delegato o dalla Camera della Sommaria o dal conte di Maddaloni.

Ed a tutte le arti esistenti nella città di Napoli fu accordata come grazia e privilegio la giurisdizione civile e penale, e chiamati i Consoli ad esercitarla, ma limitata sempre *ratione personae* agli appartenenti all'arte, e *ratione materiae* alle obbligazioni derivanti dai rapporti, che si contraevano per causa dell'arte medesima: e rispetto alla materia penale, limitata alle infrazioni degli Statuti e Regolamenti della corporazione.

Così all' arte degli Orefici fu accordata la detta giurisdizione con lo Statuto del 1380, ed estesa alla carcere contro l' alterazione della lega dell' argento e dell' oro.

All' arte de' lavori di seta e di oro fu concessa con grazia e privilegio de' 28 dicembre 1483.

All' arte della tinta e de' tessitori con bando e comandamento de' 9 gennaio 1543.

All' arte della seta e lana con capitoli de' 21 gennaio 1501.

All' arte della lana con capitoli de' 26 marzo 1536.

All' arte de' maestri coriari con capitoli ed ordinamenti di ottobre 1613. E fu specificamente delegato ai suoi Consoli di conoscere delle contravvenzioni, del pagamento dovuto dai maestri ai lavoratori e dei debiti di questi verso quelli, del pagamento delle mortelle commesse per conciare i cuoi, delle esecuzioni sulle botteghe, delle multe, della carcere. Le divergenze nate fra i Consoli era chiamato un giudice della Vicaria a dirimere.

E nella capitolazione dell' arte de' Saponai era concessa e giustificata la deferitale giurisdizione ne' seguenti termini: « perchè suole accadere tra detti saponari e venditori differenze, per evitare ogni spesa e conservare benevolenza fra di essi, è stato ordinato, che dette differenze pertinenti a detta loro arte tantum, si abbiano a decidere dai suoi Consoli, i quali con ogni diligenza debbono decidere senza spesa ed interesse alcuno, e quando fosse cosa, che il giudizio a loro parere non bastasse, debbono aver ricorso al loro Commissario, quale pro tempore sarà ».

Ma questa ragione che esprime il carattere della giurisdizione deferita alle corporazioni di arti e mestieri, cioè quello, che rivestiva la forma più di un potere di conciliazione fra i contendenti membri della corporazione, anzichè di solenne potere giudiziario, non spiega, nè giustifica l' alienazione di questa parte del potere della sovranità fatta alle corporazioni di

arti e mestieri. E però la ragione se ne deve ripetere dalla causa che la partorì. E questa causa si ritrova in quelle condizioni della società, nelle quali si originò la giurisdizione delle corporazioni. Ed originossi nel tempo in cui queste corporazioni si costituirono come *universitates ordinatae* per comporre del complesso delle loro potenze e della loro attività il corpo sociale. In effetto, dalla università scientifica di Bologna scaturì il gran faro di luce, che l'Italia diffuse nell'evo medio per tutta l'Europa. Dalla *universitas mercatorum* della Lombardia refluì nelle vene de'Comuni Lombardi la potenza, ond'era quella ripiena. Da tutte le corporazioni di arti e mestieri, che prosperavano ne'Comuni Italiani, sgorgavano le fonti di ricchezze, onde quelli florivano. Laonde le corporazioni del medio evo erano le organizzazioni di tanti centri di attività scientifica, industriale e commerciale, i quali si ordinavano con tutti gli elementi necessarii alla vita, alla sicurezza ed alla prosperità del loro essere. I quali elementi quando addivengono attivi ed operanti si convertono in poteri. Onde avvenne, che le dette corporazioni si arrogarono il potere legislativo con gli Statuti, l'amministrativo con i Regolamenti, ed il giudiziario con la giurisdizione. E gli Stati Comunali o le Repubbliche poichè nacquero dalle corporazioni, e non già che le fondarono o le costituirono, e dal vigore della vita di quelle traevano il loro valore e la loro potenza, dovevano rispettarne le costituzioni. E questo stato di cose conteneva in sè la distrazione de' pubblici poteri, ed era prodotto da

una causa, cioè quella d'essere la vita sociale non raccolta nella potente unità dello Stato, ma sussistente nelle forze collettive delle congregate attività individuali. Sopravvennero le monarchie, e la loro autorità non si conciliava col sopraddetto potere che si arrogarono le corporazioni di arti e mestieri. D'altra parte, la forza vitale di queste diffondevasi per tutto l'organismo della società, e però non si poteva senza danno di esso reprimerla. Ond'è, che il potere di dettarsi gli Statuti, di amministrare la corporazione, di giudicare sulle contestazioni nascenti dai rapporti della corporazione medesima, non potevano le monarchie stesse a quelle negare, ma lor piacque di fargliene concessione, e segnatamente della giurisdizione come grazia e privilegio. Il qual sistema era un compromesso tra il potere sovrano e la pretesa delle corporazioni; imperocchè la giurisdizione è indivisibile ed inalienabile dalla sovranità; donde deriva, che il potere giudiziario è uno e generale per tutti senza distinzione di classi e differenza di persone.

## IV.

### GL' ISTITUTI DI PREVIDENZA

Questi s'incontrano ordinati presso molte corporazioni di arti e mestieri, e segnatamente della città di Napoli, e si proponevano un quadruplice intento; l'educazione, il soccorso agl'inabili al lavoro, i maritaggi alle donzelle povere e la sepoltura agli artigiani.

Prescegliamo fra i molti statuti, che dispongono su questa materia sociale, i seguenti. Lo Statuto dell'arte degli Orefici del 1380 ordinava la fondazione di due Conservatorii intesi all'educazione delle figlie de'maestri di tal arte. La quale siccome superava le altre in decoro e ricchezze, così mirava ad una superiore civiltà delle sue famiglie conseguibile dall'educazione.

La riferita capitolazione dell' arte de' Saponai aveva stabilito una cassa detta dell'elemosina, formata dalle tasse di entrata e dalle contribuzioni de' maestri dell'arte, chiamati a versare in essa un grano per ogni staio d'oglio, con cui lavoravano il sapone. E su questa cassa i Consoli ed i Maestri ordinavano di darsi ad una o due figlie de' maestri poveri dell' arte una dote conveniente da non eccedere la somma di cinque once, e di sovvenire ai poveri infermi, ed alle vedove anche povere de'maestri, ed ai carcerati inscritti nell'arte medesima.

Ancora dai sopraccennati capitoli dell' arte de' Coriari erano ordinate l' opera di assistenza agl' infermi poveri dell' arte, la sovvenzione d' una dote anche a più di due delle molte figlie dei maestri dell' arte, i funerali e la sepoltura agl' indigenti dell' arte medesima. Ai quali scopi era destinata la contribuzione di grana dieci, che i maestri dovevano versare alla Cappella della lor arte.

Per la capitolazione de' 18 giugno 1627 dell' arte de' Profumieri e Guantai era stabilito il diritto dei matricolati in essa di conseguire dalla Cappella della loro arte i funerali ed il sepolcro. A cui provvedevasi

con la tassa di entrata di ducati dodici e con la danda mensuale di carlini sei.

Per i capitoli dell'arte degli Scultori e Marmorai de' 13 novembre 1639 era costituito un monte della *Misericordia*, dotato dalle *Sabatine;* cioè dalle contribuzioni, che ogni sabato versavano in esso i maestri, la quale era d' un carlino per i maestri, e d' una cinquina per i lavoranti. Ed era destinato il Monte della Misericordia a compiere l' opera di assistenza verso i poveri o infermi o storpii, a fornir la dote alle donzelle povere dell' arte, e sotto gli auspicii della Cappella da essa eretta, denominata de' quattro Martiri in S. Chiara, a rendere gli onori ed il riposo del sepolcro a tutti i socii dell' arte medesima.

Le corporazioni adunque di arti e mestieri erano comprese dall' idea del dovere che stringe i sodalizii, i quali si allacciano tra loro con più stretti vincoli, che non sono quelli della società civile, cioè l' idea del dovere dell' umanità, resa più potente nella coscienza degli uomini che si son congregati in un loro particolare consorzio, perchè la sentono più viva nella loro unione e la ravvisano più evidente nell'opera del comun lavoro cui intendono, giacchè insieme mettono il loro volere e le loro forze per compiere il comune destino della loro vita.

Questo dovere di umanità era riconosciuto e proclamato dall' antichità, come si raccoglie dal seguente dettato di Cicerone « Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem paren-

tes, partem amici: atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignuntur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se, aliis alii prodesse possent; in hoc naturam debemus ducem sequi, et comunes utilitates in medium afferre, mutatione officiorum dando, accipiendo tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem (1) ». Dalla natura umana adunque, guida e maestra dell' operato degli uomini, gli antichi sapienti trassero la legge del dovere dell' umanità, che gli avvince nello stato socievole, per cui non già nell' egoismo, bensì nella comunicazione delle utilità tra loro, o come oggi diremmo, nella prestazione delle opere di assistenza, debbono umanamente vivere.

Il Cristianesimo fondato sul principio dell'unità del genere umano e della fratellanza degli uomini propose a sua legge la carità, alla quale tutte le persone, che si raccolgono nella sua credenza, debbono conformar la vita. La Chiesa, per la sua professione e per l' esercizio della dottrina del Cristianesimo, apparve nel medio evo la precettrice de' doveri di umanità e di carità. Per questa ragione le corporazioni di arti e mestieri, le quali o vissero nel medio evo o nel tempo posteriore, in cui perduravano ancora le vestigie dell' evo medio, ripetevano dalla loro subordinazione alla Chiesa l' adempimento de' doveri di beneficenza, di carità e di mutuo soccorso tra i socii che le compo-

(1) De offic. VII.

nevano. Ond'è, che nelle province napoletane quasi tutte le corporazioni si edificarono una cappella, in cui suggellavano con sacri riti l'adempimento di quei doveri; riproducendo per tal modo nella forma cristiana quella comunanza di sacre cerimonie e di riti religiosi, che Numa aveva ordinata ai collegi degli artefici.

L'epoca moderna consacrando la ragione del Diritto razionale asseconda lo sviluppo spontaneo della libertà, ma regolata dalle leggi dello Stato, che la indirizza alla sua finalità, che è quella di raggiungere la maggior somma possibile del bene non solo degl'individui, ma di tutta la civil comunanza. E però in ossequio al diritto della libertà ha prosciolto le attività degl' individui dal giogo delle maestranze, di talchè ogni individuo è libero di esplicare la propria attività nelle arti e ne' mestieri, non legata alle restrizioni, ai vincoli, al metodo di lavoro delle corporazioni. E per tal modo ha consacrato il diritto dell' autonomia personale, per cui effetto è assicurata al talento, al valore ed all' operosità la propria e dovuta retribuzione.

Ma gl' individui stessi che svolgono nel lavoro delle arti e de' mestieri la propria e libera attività non solleciti solo del presente, ma illuminati dalla ragione, la quale gli avverte, che *nostra consilia sempiternum tempus spectare debent*, ricercano negli istituti di previdenza il fine della loro conservazione sì contro gl' infortunii della vita, che contro l' egra vecchiezza.

I quali istituti volgon le braccia tanto agli sforzi in-

dividuali, quanto alle forze collettive delle libere associazioni. Ai primi, dando agl'individui il modo di formarsi col cumulo dei sudati risparmi uno schermo contro le avversità, che potranno sopravvenire. Alle seconde apprestando più validi istrumenti, mediante le società cooperative, le banche popolari e somiglianti opere di mutuo soccorso, a migliorar di presente la condizione degli artigiani ed assicurarla in avvenire contro deplorevoli sorti.

Ma se la libertà individuale guarentita alla classe industriale non approdi al detto fine, perchè le loro famiglie stremate dal sottile salario non han potuto cumulare alcun risparmio, e con questo formarsi un baluardo contro la miseria che potrà divorarle, allora qual riparo potrà mettersi ad una così infelice condizione delle medesime? e la quale minaccia di turbare la quiete dell'ordine sociale?

Da questo male possibile emergente dalla libertà del lavoro sono stati alcuni scrittori indotti a rimpiangere la fine delle corporazioni d'arti e mestieri, perchè il loro organismo preservava gli artigiani dalla miseria.

Ma questa, noi osserviamo, non essere una soluzione armonica della questione, perchè sacrifica il diritto naturale della libertà alla conservazione d'un altro diritto naturale, qual'è quello della vita. Si salva la vita del corpo, ma si spegne la vita dell'anima. Le maestranze rispondevano ad una condizione storica, la quale essendo cessata, non potranno più quelle

rivivere. E però dovrà da altra costituzione sociale ripetersi la soluzione dell' arduo problema.

Gli Stati dell' antichità si trovarono similmente di fronte alla condizione di mercenarii oppressi dalla miseria a cagione delle ineguaglianze sociali, prodotte dalle smisurate ricchezze che le classi privilegiate avevano accumulate nelle loro mani, e coll' intervento della loro savia autorità provvidero a ripararvi. Solone bandì la celebre legge del *disgravio*—σεισαχθειαν — colla quale i poveri debitori divorati dalle usure dei ricchi vennero, secondo l' interpetrazione data da alcuni ad essa legge, disgravati interamente dai loro debiti, e secondo l' interpetrazione da altri datane, dalle sole usure che gli stremavano. Ma la prima più si accorda con quella poesia del savio ed umano legislatore, nella quale egli si vanta di avere sgombrati dai campi quei numerosi segni lapidei che li attestavano oppignorati ai creditori, e di averli fatti splendere liberi alla luce del sole. Al quale precetto solonico furono di norma quelle greche dottrine innanzi notate banditrici del dovere di umanità fra gli uomini.

La legge Sempronia di Gracco, rinnovatrice della legge Licinio-Sestia, la quale assegnò ai proletarii plebei una parte delle terre dello Stato, sottraendola ai più ricchi, i quali si volle che non potessero possederne oltre a 500 iugeri, riparò alla miseria, onde questi ricchi affliggevano quei proletarii. Imperocchè non essendovi in Roma la numerosa classe degli artigiani, ma in sua vece il proletariato agricola affol-

landosi in essa, e ridotto alla povertà per causa della coltura de' latifondi affidata agli schiavi, apparvero le riferite leggi agrarie riparatrici di sociale ingiustizia.

Giulio Cesare riformando l'ordinamento della distribuzione del grano col ridurre il numero ai più bisognosi, ai quali dovea essere distribuito provvide ancora a sanare incolpevoli miserie. Il Mommsen così giudica di questo atto. « Fu la civiltà attica quella che nelle leggi pubblicate da Solone e posteriormente a lui sviluppò anzitutto la massima, essere dovere del Comune di pensare agl' invalidi ed ai suoi poveri in generale, e Cesare fu il primo a dare lo sviluppo d' una istituzione pubblica organizzata in modo, che per la ristrettezza della vita attica era rimasta cosa del Comune, ed a convertire una istituzione che era stata innanzi per il Governo un peso ed un onta, in uno di quegli stabilimenti addivenuti oggidì sì numerosi e sì proficui, in cui l' infinita carità umana soccorre l' infinita umana miseria (1) ».

Adunque lo Stato nell' antichità ha creduto per ragione politica e morale intervenire a salvezza della classe bisognosa, per l' una a fine di preservare l' ordine sociale dai facili attentati contro questo, ai quali la *malesuada fames ac turpis egestas* sono incitatrici; per l' altra a fine di recare in atto le razionali dottrine del governo proclamate, come prima dai greci, così dipoi dai romani moralisti.

Lo Stato moderno sente, che la sua missione è quella

(1) St. Rom. vol. III, lib. 5, Cap. XI.

di guidare la libertà dei cittadini, la quale si esplica secondo le naturali tendenze degl' individui in tante diverse sfere di attività, al fine della giustizia sociale. A cui si perviene, guardando al problema della tutela dello Stato verso la classe degli artigiani, per due modi di governo. Per l'uno promuovendo le attività, affinchè producano la maggior copia di benessere individuale e sociale, e inducendole nel medesimo tempo e sforzandole a divenir previdenti, con l'apprestare ad esse idonei istituti, che le attraggono a crearsi uno stato, che ne assicuri l' esistenza contro ogni infortunato evento, e nel quale stato acquistino le persone la dignità conveniente alla onesta vita del lavoro. Per l'altro, appoggiandosi lo Stato alla suprema ragione della moralità, che deve compenetrare tutto il suo organismo, dovrà fondare gl' istituti di pubblica beneficenza a sollievo di quelle classi povere, alle quali il diuturno lavoro della vita non è valso ad apparecchiare i giorni d' una riposata esistenza. Perchè se gli Stati dell' antichità non ricusarono di applicare in tali condizioni occorrenti le etiche dottrine, non potranno i moderni Stati civili e cristiani senza disdire a questo loro carattere sbandire dalle loro leggi i principii di umanità. Secondo i quali obbligando a vivere i cittadini li purgheranno dalle colpe dell' egoismo, li condurranno a riparare a mondane ingiustizie, e li costituiranno in uno stato di società, il più corrispondente all' umana natura ed alla civiltà delle nazioni.

# DI UNA RIFORMA DESIDERABILE NEL CODICE CIVILE ITALIANO

# PER LA DOTTRINA DELLA CESSIO NOMINUM

# RISPETTO A' TERZI

—

(Intelligenza degli art. 1539, 1541, 1994 e 2011)

## NOTA

DEL SOCIO

GIUSEPPE POLIGNANI

---

§ 1. Il codice francese esprime in poche parole quel che convien fare perchè la *cessio nominum* valga rispetto a' terzi (1). Due le forme di pubblicità, non altre.

Il cessionario acquista la proprietà del credito inverso ad essi con la *denuncia* della cessione al *debitor cessus*, ovvero mercè l'*accettazione* di lui per *atto autentico* (art. 1690, 1691, 2214). E questa cessione comprende gli *accessorî* del credito, come sarebbero le cauzioni, i privilegi e le *ipoteche* (art. 1692).

(1) La dottrina del nostro codice sulla *cessio nominum* è l'esatta riproduzione di quella già sanzionata dalle leggi francesi. Onde è utile, anzi necessario discorrere pria di tutto di essa, e del come furono e sono tuttavia intese. Il nostro argomento non può essere lumeggiato altrimenti che così.

Principio vecchio (L. 6,23 D. 18, 4) riprodotto ne' codici nuovi. Pure qui giova considerare anzi tutto l'indole giuridica dell' ipoteca. Essa, a vederla propriamente, si differenzia dagli altri dritti reali. Questi nascono, per così dire, indipendenti, ed accrescono il nostro patrimonio appena si acquistano; la loro utilità è *attuale*, *presente*. L'ipoteca, per contrario, ha il solo scopo di provvedere alla possibile violazione di un dritto di credito; nasce ed esiste *esclusivamente* per esso, e non accede che ad esso (1). Vive quanto il credito, e insiem con esso rivive se la *solutio* fu inefficace (2).

Di qui più corollarii: è impossibile che l'ipoteca conservata con la iscrizione cessi di essere pedissequa del credito per cui fu iscritta, e non segua il destino di esso; il cessionario del credito la acquista *ipso jure* senza bisogno di un patto espresso; essa non può di per sè sola essere obbietto immediato di una cessione, ma soltanto è cedibile insieme col credito (3): e finalmente non può il cedente disporre di

(1) *L. 6, 7 Cod. de obblig. et act.* 4, 10.

(2) *Soluta pecunia creditor possessionam pignoris, quae corporaliter apud eum fuit, restituere debet. L. 4, § 2, D. de pign. act.* 13, 7. Anche il nostro codice dice lo stesso: art. 2029, 2030, 2031.

(3) Glossa *ad L. ult. Cod. de her. v. act. vend.* 4, 39 « *an hipothecaria sine personali possit cedi alii creditori? Respondeo, non, cum sit accessoria.* Così lo Stubel, dopo di aver ammessa la giuridica possibilità di rinunciare a un'ipoteca in pro di un altro, cioè metterlo in grado di far suoi que' profitti che il rinunciante n'avrebbe, aggiunge: *Aber eine Cession in dem Sinne, dass das Unterpfandsrecht von der Forderuny, für die es besteht losgetrennt und mit einer an-*

essa dopo che il credito fu trasferito ad altri (1).

Quanto alla *pubblicità* dell'ipoteca, l'art. 2134 ordina, come regola generale, che sia iscritta; altrimenti non esiste. Finalmente, si riconosce nel cessionario la facoltà di cangiare sul registro delle ipoteche il domicilio già prescelto dal creditore, art. 2152. Ed è chiaro: se questo dritto apparteneva al cedente, spettar deve eziandio al suo cessionario, art. 1692.

§ II. Qual è dunque in Francia la condizione giuridica del cessionario di un credito con ipoteca già iscritta? Non altra che questa. Non basta che egli abbia acquistato il credito per effetto del consenso del cedente. Il codice francese, colmando un vuoto del dritto romano, vuole, nell'interesse de' terzi, ch'ei *denuncii* legalmente la cessione al debitore ceduto, ovvero che quest' ultimo l'*accetti* con *atto autentico*. Queste sono le sole forme di *pubblicità* prescritte e credute bastevoli nell'interesse de' terzi.

Adunque, poscia che il cessionario francese abbia dato codesta *pubblicità* alla cessione di un credito garentito da ipoteca già iscritta, egli è sicuro di non avere alcun danno per opera del cedente e del debitore ceduto ove lo stesso credito si cedesse ad al-

*deren Forderung, zu deren Sicherheit verbunden wird, wiederstreitet der accessorischen Natur des Unterpfandsrechts, vermöge deren es erlöscht, sowie es von der Hauptsache getrennt wird.* Institutionen des franzosischen Civilrechts pag. 365, *Mannheim*, 1871.

(1) *Debito duobus cesso, et utroque nunc concurrente, prior cessionarius praefertur. Ratio: posteriori nihil amplius cedi potuit, atque cessio prior plenam abdicationem ac traditionem involvit.* M. G. Wernher *lectiss. comment. ad Dig. ad tit. de her. v. act. vend.* § *15 in f.*

tri. Se poi non cura di far notare il proprio domicilio ne' registri ipotecarii, non avrebbe le intimazioni che concernono la sua ipoteca in un giudizio di espropria o di purga. E correrebbe eziandio un altro pericolo. Non facendo con la elezione di un nuovo domicilio prender nota della sua cessione in margine dell'iscrizione dell'ipoteca, il debitore potrebbe fraudolentemente col creditore farla *cancellare* addirittura. Così, rimasto libero il fondo, il terzo avrà bene contrattato sulla libertà di esso sia acquistandolo, sia mutuando. Questi sono, chi ben vede, i soli pericoli che corra il cessionario. La mancanza di una tale annotazione non può mai far insorgere contro di lui un *secondo cessionario* dello stesso credito.

Com'è possibile che si acquisti un credito da chi se n'era privato con la precedente cessione? Com'è possibile che si acquisti la sola ipoteca già iscritta se essa è un accessorio inseparabile dal suo principale? Anzi nemmeno la cancellazione dell'ipoteca iscritta pel *credito ceduto* può dar luogo alla iscrizione di un' altra ipoteca a garentia dello *stesso credito*. Niuna ipoteca per chi non è *proprietario* del credito.

§ III. Non c'è, ch'io mi sappia, un solo scrittore che ne dubiti, o dica il contrario. Mi sia permesso di citare i più noti.

Fu il primo, come pare, il Toullier ad avvertire il cessionario con queste parole:

« Il surrogato profitta dell'iscrizione presa nel regi-
« stro delle ipoteche dal primo creditore. Se ciò non
« fu fatto, il surrogato dovrà fare iscrivere il credito

« nel proprio suo nome, indicando nel borderò non « solo il titolo autentico che dava il dritto d'ipoteca al « primo creditore, ma anche l'atto di surrogazione.

« La *prudenza* richiede che il surrogato faccia in « tutti i casi rinnovare l'iscrizione a nome suo per « prevenire la mala fede del creditore, il quale, conni- « vente con gli altri creditori posteriori, potrebbe ac- « consentire alla cancellazione della sua iscrizione. Il « conservatore delle ipoteche non potrebbe negarsi a « cancellarla, perchè egli non può conoscere una sur- « rogazione che non sia stata a lui notificata. Questa « cancellazione estinguerebbe irrevocabilmente l'ipo- « teca, non ostante la surrogazione; così fu giudicato « con ragione dalla Corte di Parigi a'29 agosto 1811(1) ».

§ IV. Ecco ciò che scriveva il Troplong:

« Se il cedente ha preso, pria della cessione, una « iscrizione capace di conservare il suo privilegio, il « cessionario n' è investito mercè la sola esistenza « della cessione, e il benificio della iscrizione gli gio- « va, sicchè *non è obbligato* di fare alcun atto di *pub- « blicità* per far *noti* i nuovi *dritti* che *acquista.* E di « fatto, che importa ai terzi interessati che i dritti del « cedente siano esercitati personalmente da lui o da « altri che lo rappresenti? Nondimeno è prudente che « il cessionario prenda una iscrizione in suo nome « personale. Perocchè un cedente di mala fede po- « trebbe d' accordo coi suoi creditori rinunciare alla « sua iscrizione, e nuocere al cessionario (2) ».

(1) *Toullier, Le Droit Civil français,* tom. 4.° n. 168 Bruxelles 1848.

(2) *Privilèges et Hypothèques,* Vol. 1 n. 363, 377 Bruxelles, 1844. L'au-

§ V. Il *Dalloz* nel suo pieno e copioso trattato dei privilegi ed ipoteche così scrive:

« Gli è un punto oggi riconosciuto in giurisprudenza « che il cessionario di un titolo di *credito iscritto* pro- « fitta dell' iscrizione presa dal suo cedente, e ch'egli « non è punto *obbligato* di iscriversi personalmente « per rendere *l' atto* di cessione *manifesto* agli occhi « dei *terzi*. Che importa, infatti, a costoro che i dritti « del cedente siano esercitati personalmente da lui o « da un altro che lo rappresenti? Il creditore può evi- « dentemente farsi surrogare da un mandatario per « raccogliere il beneflzio della sua iscrizione: ora, « ogni cessionario è come un mandatario; egli è qua- « lificato dalle leggi romane *procurator in rem suam*, « avente l'azione *utile* contro il debitore, come il ce- « dente ha l'azione *diretta*. Conf. *Flandin*, *Traitè des* « *hypotheques inedites* (1) ».

§ VI. E che questo sia il sistema ricevuto dal codice di Napoleone non si può negare. E qui occorre avvertire quanto faccia a questo proposito quel che ne scrive il LAURENT.

« L'art. 1490 stabilisce che il cessionario non ac- « quista, rispetto a' terzi, il credito se non con la de- « nuncia della cessione al debitore, o per l' accetta- « zione che costui ne faccia in un atto autentico ».

tore qui usa la parola *inscription* nel senso di *annotation*. L'*annotare* presuppone la iscrizione, laddove *iscrivere* significa segnare ne' pubblici registri l'esistenza di un' ipoteca. L' iscrizione obbliga il fondo al credito; l'annotazione indica il nuovo creditore che succede all'antico.

(1) DALLOZ, *Repertoire de Legislation*, Vol. 37 n. 1497 p. 450.

« Il còdice *stabiliva* dunque una condizione nel-
« l' interesse dei terzi, derogando in ciò al principio
« che esso consacra circa il trasferimento della pro-
« prietà. Di regola generale, la proprietà si trasferi-
« sce tra le parti e rispetto ai terzi pel solo effetto del
« contratto, indipendentemente da ogni tradizione e
« da ogni formalità esteriore. Altrimenti va la cosa
« pel trasferimento de'crediti; tra le parti, la cessio-
« ne è perfetta col concorso de' consensi, laddove, *in*
« *riguardo de'terzi*, non esiste se non quando sia sta-
« ta *significata* al debitore o *accettata* da lui. La no-
« tifica o l' accettazione è una specie di *pubblicità*
« prescritta nell'interesse dei terzi; bisogna un *atto*
« *autentico*, cioè, *pubblico*; i terzi, che hanno inte-
« resse a conoscere la cessione, possono rivolgersi al
« debitore, il quale, in questo sistema, fa in certa
« guisa ufficio di pubblico officiale: appositamente
« noi usiamo espressioni poco giuridiche per definire
« il principio consacrato dal codice di Napoleone in
« materia di cessione di crediti; è questa una pubbli-
« cità insufficientissima, per meglio dire, la cessione
« resta clandestina, perocchè *la legge non obbliga il*
« *debitore di avvertire i terzi*, e il debitore, alla fin
« fine, non è tenuto a rispondere ai terzi che lo con-
« sultino, e se risponde, e non dice la verità, ove sa-
« rebbe la loro garentia? La notifica o l' accettazione
« era efficace solo rispetto al debitore avvertito della
« cessione con un atto autentico; ma un secondo ces-
« sionario, al modo stesso che i creditori del cedente,
« poteva benissimo ignorare la cessione. La forma-

« lità prescritta dal codice civile avea dunque tutti « gl' inconvenienti della clandestinità; un secondo « cessionario poteva essere ingannato dal cedente « comprando un credito già ceduto (1) ».

§ VII. Non prima del 1855 la Francia, dopo di avere dal 1841 consultato tutt'i collegi giudiziarii su i bisogni di una riforma, e pur v' ebbe chi volle avversarla (2), ha migliorato il suo sistema ipotecario con le leggi del 23 marzo I855 sulla trascrizione, e 21 maggio 1858. Non pertanto la condizione giuridica del cessionario è rimasta qual era, giacchè, notisi bene, il solo cessionario dell'ipoteca legale d'una moglie è obbligato ad eseguire la formalità dell'iscrizione o dell'annotazione per conservare il suo dritto rimpetto a' terzi. Difatti coll' art. 9 di quella legge (23 marzo I855) è statuito così:

« Dans le cas où les femmes peuvent céder leur hy- « pothèque légale ou y renoncer, cette cession ou cette « renonciation doit être faite *par acte authentique*, et « les cessionnaires n'en sont saisis, à l'égard des tiers, « que par l'*inscription* de cette hypothèque prise à « leur profit, ou par la mention de la subrogation en « marge de l'inscription préexistante. Les dates des « inscriptions ou mentions déterminent l'ordre dans le « quel ceux qui ont obtenu des cessions ou renoncia- « tions exercent les droits hypothécaires de la femme».

Chi non vede che la eccezione conferma la regola,

(1) LAURENT, *Principes du Code* français, Vol. 29 n. 235 p. 266.

(2) Cours de droit civil français d' aprés l' ouvrage allemand de Zachariae par mm. Aubry et Rau, Tomo 2 pag. 524. Paris, 1863.

secondo la quale il cessionario di un credito guarentito da ipoteca già iscritta non ha l'obbligo di pubblicare la cessione per non essere vinto da un secondo cessionario?

§ VIII. Il solo Belgio, dopo di essersi governato per circa 50 anni col codice civile francese, ha voluto abrogare il titolo 18 del libro terzo, sostituendovi la legge del 16 dicembre 1851, con la quale vien meglio provveduto al sistema di pubblicità.

Cotesta legge con l'art. 5 *sommette alla pubblicità*, come dice Laurent, *la cessione di un credito ipotecario o privilegiato, in questo senso ch'esso non potrà essere opposto a' terzi se non quando sia stata resa pubblica.* QUESTA è UNA DEROGAZIONE AL CODICE CIVILE (1).

Questa legge, segue a dire lo stesso autore (e noi traduciamo letteralmente non ostante quel suo vizio meno comportabile, qual è la prolissità) « ha per isco-
« po di garentire gl'interessi de' terzi, sostituendo la
« pubblicità alla clandestinità; ma essa non prescrive
« la pubblicità che pei dritti reali, e bisogna ancora
« che questi dritti siano immobiliari; quanto alle tran-
« sazioni mobiliari, esse restano sotto l'impero del co-
« dice civile. Ecco perchè la legge ipotecaria limita
« l'innovazione ai crediti che sono garentiti da un'ipo-
« teca o da un privilegio; i crediti non ipotecarii, nè
« privilegiati non sono soggetti al principio di pubbli-
« cità: essi sono dei dritti puramente mobiliari e per-
« sonali, di cui la nuova legge non s'occupa ».

(1) Laurent, vol. 29 n. 235 in principio.

« Egli è vero che, sebbene garentito da un'ipoteca o
« da un privilegio, il credito resta un dritto mobiliare,
« ma, poichè la cessione comprende privilegi e le ipo-
« teche inerenti al credito, consegue che il trasferi-
« mento d'un dritto mobiliare implica trasferimento
« d'un dritto reale immobiliare : difatti, secondo l'ar-
« ticolo 1 della nostra legge, i privilegi e le ipoteche
« sono dritti reali immobiliari, come diremo nel capi-
« tolo delle ipoteche. La nuova legge poteva dunque
« e *doveva* occuparsi del trasferimento dei crediti pri-
« vilegiati o ipotecarii ».

« Perchè essa assoggetta alla pubblicità la cessione
« di questi crediti? Importa chiarire i motivi della
« derogazione, che la nuova legge apporta al codice
« civile, perchè essi ci serviranno a precisarne il sen-
« so e l'importanza. La Commissione speciale dice che
« le buone leggi devono porgere delle armi contro la
« frode. Se il creditore, che vende il suo credito, ne
« conserva il titolo, può facilmente venderlo a un se-
« condo cessionario: costui deve credere che il suo ce-
« dente sia tuttora proprietario del credito, giacchè
« egli ha il titolo in mano e l'iscrizione ipotecaria sus-
« siste; così egli comprerà un credito già ceduto, e
« sarà ingannato per la clandestinità della prima ces-
« sione; la pubblicità lo salva da questa frode. La
« Commissione del Senato aggiunge nella sua rela-
« zione essere necessario rendere pubblica la cessio-
« ne per impedire al primo creditore ch'egli ceda una
« seconda volta un dritto che non sarebbe più suo. In-
« fine gli autori riproducono questo stesso motivo.

« Non si fa quistione nei lavori preparatori degli altri
« terzi. Quanto al debitore, la pubblicità è inutile giac-
« chè egli deve essere direttamente avvertito dalla si-
« gnificazione. Restano i terzi creditori: la formalità
« prescritta dal codice civile non facea conoscere ad
« essi l'esistenza della cessione: onde erano indotti in
« errore e ingannati quando, sulla fede d'una iscri-
« zione ipotecaria, trattavano col creditore apparente
« dopo che egli non era più proprietario del credito.
« La *pubblicità* ordinata dalla *nuova legge* riesce utile
« anche ad essi (1) ».

In ultimo, ecco come si esprime sul proposito un recente scrittore alemanno, M. JONAS, ne' suoi studi sul codice francese: « Soltanto la cessione dell' ipo-
« teca legale della moglie è soggetta al principio della
« pubblicità pel predetto art. 9 della legge del 1855.
« Per le cessioni d' altre ipoteche le si regolano col
« codice comune, e poichè esso per la efficacia di una
« cessione rispetto a' terzi non ne prescrive la pub-
« blicazione ne' registri ipotecarii, nè la consegna del
« titolo di credito insieme al certificato d' iscrizione,
« ne segue che, dopo una prima cessione di un credito
« ipotecato, il secondo cessionario dello stesso credito
« non è preservato da una frode nè mediante un' an-
« notazione ch' ei faccia eseguire, nè col possesso del
« certificato ipotecario. Non ci è alcun modo di pub-
« blicazione di una cessione salvo che la denuncia al
« debitore, o la sua accettazione in forma autentica.

(1) LAURENT, Vol. 29, pag. 268 n. 235.

« Perciò i terzi, che vogliano concludere una cessione
« col possessore di un titolo di credito, devono chie-
« dere al debitore se una cessione gli sia stata denun-
« ciata; nel caso di una falsa risposta, ei sarebbe te-
« nuto del danno causato (1) ».

§ IX. Il nostro codice è un'opera buona; non merita (sia lecito dirla com' ella sta) tutti gli elogi che le si dànno, ma è lodevole per molte innovazioni desiderabili ancora pel codice francese, specialmente rispetto al sistema di pubblicità. Ma sarebbe stoltissimo chi affermasse che tale sistema sia perfetto, come se avesse provveduto alla garentia di tutt' i dritti, alla sicurezza de' terzi in tutte le transazioni sociali. In materia di trascrizione il nostro codice non ha fatto che modellare le sue disposizioni su quelle della legge francese del 1855; quella del Belgio del 1851, assai più compiuta, l' ha seguita soltanto per l'abolizione delle ipoteche occulte.

Del resto, per non uscir da'confini del nostro tema, diciamo che, quanto alla cessione di un dritto ipotecario, il codice civile italiano non ha fatto che accogliere in tutto e per tutto il sistema del codice francese. Basta ragguagliare gli articoli dell'un codice con quelli dell'altro per convincersi che le due legislazioni hanno guardato in un concetto uguale e medesimo per appunto.

L'articolo 1538 del codice italiano ripete più chiaramente l'art. 1689 del codice francese. I due codici si at-

(1) *Studien aus dem Gebiete des Französ. Civilrechts und Civilprocessrechts*. Berlin, 1870 pag. 135.

tengono allo stesso principio, di valere cioè la cessione rispetto a'terzi dopo la *intimazione* di essa al debitore ceduto, o quando quest'ultimo l'abbia accettata con *atto autentico* (art. 1539 cod. it.; 1690 cod. franc.). Con la cessione del credito si trasmettono eziandio gli accessori di esso, come le cauzioni, i privilegi, le ipoteche (art. 1541 cod. it 1692 cod. franc.).

§ X. Sin qui non ci è nulla di nuovo. Nè si creda che in seguito ci sia qualche innovazione. C'è forse alcun nuovo precetto legislativo negli art. 1994 e 1995?

Sfido io a trovarcelo!

Questi articoli non si possono disgiungere tra loro; l'ultima parte del primo è spiegata dal secondo, e tutti e due non sono che la parafrasi, o meglio, una più chiara determinazione del concetto che informa l'art. 2152 del codice francese. Questo articolo è formulato così:

« *Il est loisible à celui qui a requis une inscription,* « *ainsi qu'à ses représentants, ou cessionaires par* « *acte authentique, de changer sur le registre des* « *hypothèques le domicile par lui élu à la charge d'en* « *choisir et indiquer un autre dans le même arron-* « *dissement* ».

Di qui è chiaro che il codice francese riconosce il dritto di cangiare il domicilio anche nel cessionario per iscrittura, la quale vuol essere *autentica* perchè *si tratta di un atto importantissimo, da cui può dipendere la sorte dell'ipoteca,* come dice il *Demante* (1). Però quel codice non esprime il perchè debba

(1) Programme du Cours de Droit civil français pag. 647, n. 6 Brux. 1858.

premere al cessionario prescegliere altro domicilio, ma lo s' intende: a lui giova che le *intimazioni o notificazioni che occorresse di fare in dipendenza della iscrizione siano fatte al domicilio eletto:* e queste parole non sono nostre, ma le copiamo dal nostro articolo 1994. Ove nol faccia, ei corre anche il pericolo di veder cancellata l'iscrizione senza il suo consenso, come notano gli scrittori francesi da noi citati più sopra. Certo, quando i pubblici registri non indicano l' esistenza di un *cessionario*, il conservatore non si può rifiutare a cancellare un' ipoteca a richiesta del creditore per cui fu iscritta. Non così quando il domicilio prescelto dal cedente si trovi cangiato a nome del cessionario. Di fatti, come si fa questa elezione di domicilio? Esibendo al conservatore l' *atto autentico* della cessione; e così egli, appunto in margine della iscrizione della ipoteca già ceduta, è obbligato d' indicare il titolo in virtù del quale il domicilio vien mutato a pro del cessionario.

Ed ora si leggano gli articoli 1994 e 1995 del nostro codice:

Art. 1994: « Il cessionario, la persona surrogata o il « creditore che ha in pegno il credito iscritto, PUÒ far « annotare in margine o in calce dell'iscrizione presa « dal suo autore la cessione, surrogazione od il pegno, « consegnando al conservatore l' atto relativo.

« Ove questo sia una scrittura privata od un atto se- « guito in paese estero, si osservano le disposizioni « degli articoli 1989 e 1990. *Dopo questa annotazione* « *l' iscrizione non può essere cancellata* senza il con-

« senso del cessionario, surrogato o creditore pignora-
« tizio, e le *intimazioni* o *notificazioni* che occorresse
« di fare in dipendenza dell' iscrizione, *saranno fatte*
« al *domicilio eletto dallo stesso cessionario, surro-*
« *gato o creditore pignoratizio per quanto riguarda*
« *l' interesse dei medesimi* ».

Art. 1995: « È in *facoltà* del creditore, del suo man-
« datario e del suo erede od avente causa di variare
« il domicilio eletto nell' iscrizione, sostituendovene
« un altro nella stessa giurisdizione. Il cangiamento
« sarà annotato dal conservatore in margine o in calce
« dell' iscrizione. La dichiarazione del creditore circa
« il cambiamento del domicilio deve risultare da atto
« ricevuto o autenticato da notaio, e rimanere in de-
« posito nell' uffizio del conservatore ».

Or chi non vede che in questi articoli ci è lo stesso concetto del legislatore francese più largamente dichiarato? I due codici dicono lo stesso. Il codice italiano riconosce anch' egli nel cessionario la *facoltà* d'indicare ne' registri ipotecarii il proprio domicilio, e spiega che altrimenti non avrebbe le necessarie notificazioni al domicilio indicato ne' registri giusta gli articoli 669 e 709 del processo civile. Nè ciò è tutto. Il consiglio che gli scrittori francesi dànno al cessionario, il legislatore italiano lo fa suo: voi *potete*, avete *facoltà*, gli dice, di fare annotare la cessione; se no, vi avverto che la ipoteca si potrebbe cancellare senza vostra saputa. Or chi non vede che l'art. 1994 non contiene una *jussio*, una regola secondo la quale qualche cosa *necessariamente* avviene o deve

avvenire, ma sì bene un *consilium*, un avvertimento.? Chi non vede che il legislatore non si occupa affatto de'terzi, ma non fa che dare un suggerimento ad esclusivo vantaggio del cessionario? Quando il legislatore ci spiega egli stesso la *ratio legis*, e dichiara qual sia l'effetto derivante dall'omissione di un fatto, chi può dire che essa debba produrne altri? Ove è detto che la mancanza di annotazione o di elezione di domicilio faccia perdere al cessionario il dritto all' ipoteca già iscritta dal suo cedente se lo stesso credito venga per avventura ceduto ad un altro? Chi mai può volere che il cessionario incorra in una pena non comminata dalla legge?

Il codice italiano di pari che il francese, osservata che sia una delle due forme di *pubblicità* prescritta per la efficacia della cessione verso i terzi, giusta l'art. 1539, dà senz'altro la preferenza al primo cessionario.

§ XI. Queste cose poste in chiaro, è lecito di conchiudere che la cessione è perfetta per virtù del solo consenso tra il cedente e il cessionario; niun bisogno che vi acconsenta il debitore ceduto (L. 1 Cod. *de novat.* 8, 41). Le formalità stabilite dall'art. 1539 si sono volute nell'interesse de' terzi, a guarentigia della buona fede di essi. La *denuncia* della cessione al debitore ceduto, ovvero l'accettazione per atto autentico, sono le sole formalità che la legge prescrive a fine di avvertirne i *terzi*. La denunzia si fa per atto di usciere; l'accettazione per *atto pubblico*. La legge non ha voluto altri mezzi di *pubblicità*.

§ XII. E qui mi sia pur lecito, come *ex superabun-*

*danti*, ricordare che il Ricci non manca di toccar questo punto. *Non può imporsi*, egli dice, *un'obbligazione che non derivi dal testo della legge senza peccare di arbitrio* (1).

L'adempimento dell'una o dell'altra formalità *serve a stabilire una causa di preferenza tra il cessionario e i terzi che sul credito ceduto avessero acquistato dritti* (§ 264 pag. 464).

Lo stesso autore sulla consegna del titolo di credito discorre così: « Tale consegna riflette *solo* l' interesse « del cessionario in quanto, per effetto di essa, si as- « sicura la prova da far valere in giudizio contro il de- « bitore, e non riguarda quindi in alcun modo i terzi. « Nè si dica che il terzo, vedendo il documento del cre- « dito nelle mani del creditore, potrebbe essere tratto « in inganno, e indotto così ad accettarne la cessione, « quando già una precedente cessione ha avuto luogo « in favore di altri; imperocchè, quando la legge ha « stabilito *un mezzo di pubblicità nell' interesse del* « *terzo, basta che questo sia osservato, nè può il terzo* « *pretendere l' osservanza anche di un altro nel caso* « *in cui quello voluto dalla legge sia stato, a suo ri-* « *guardo, insufficiente a raggiungere lo scopo* (2) ».

§ XIII. Il Pacifici Mazzoni ripete lo stesso:

§ 196. « Quàndo il credito ipotecario sia ceduto, di- « venga obbietto di surrogazione sia legale, sia con- « venzionale, o sia dato in pegno, il cessionario, la « persona surrogata, o il creditore pignoratizio può

(1) Corso Teorico Pratico di Dritto Civile vol. 7 pag. 457.

(2) Idem pag. 456.

« fare annotare in margine o in calce della iscrizione
« presa dal suo autore, la cessione, surrogazione od il
« pegno (art. 1994). Come lo indica la lettera stessa del
« testo, la legge accorda *facoltà e non già impone ob-*
« *bligo* alle anzidette persone di fare eseguire l'anno-
« tazione, poichè questa è per esse una cautela, come
« mezzo d'impedire che a loro insaputa sia *cancellata*
« l'iscrizione, e siano fatte intimazioni o notificazioni
« riguardanti il loro interesse. *All'infuora di ciò, l'i-*
« *scrizione presa già dal loro autore giova ad esse,*
« *assicurando loro contro gli altri creditori, non sòlo*
« *chirografari ma anche ipotecari, la stessa prefe-*
« *renza che riguardo ai medesimi avrebbe avuto il*
« *loro autore* (1) ».

§ XIV. Nelle nostre raccolte di giureprudenza troviamo che la Corte di Cassazione di Napoli si è pronunziata due volte in conformità del nostro assunto, la prima volta con la sentenza del 4 giugno 1877 (2), la seconda a'26 febbraio 1881 (3). Così pure giudicava la Cassazione di Firenze con sentenza del 12 luglio 1880 (4).

§ XV. Eppure, non ostante queste autorevoli sentenze, la Corte di appello di Trani e quella di Napoli hanno creduto di aversi a sostenere il contrario, mo-

(1) *Trattato de' privilegi e ipoteche vol.* 1 *pag.* 408. *Firenze* 1879.

(2) Presid. *Mirabelli*, rel. *Santamaria*, causa del Vecchio e Mastantuoni, Gaz. del Procuratore, anno XII pag. 581.

(3) Presid. *Mirabelli*, rel. *Winspeare*, causa Silvestri e Credito Fondiario di Napoli, il Filangieri anno VI. pag. 244.

(4) Presid. *Vigliani*, rel. *Bandi*, causa Puliti e Cassa di Risparmio, Foro italiano, anno V, pag. 1001.

vendo da certi criterî che se prendessero l' aire, staremmo freschi davvero; il giudice la farebbe nientemeno che da legislatore! E per vero, in che guisa ragionò la Corte di appello di Trani con la sentenza del 15 maggio 1880 nella causa *Silvestri* e *Credito fondiario* di Napoli (1)? Disse che « il cessionario deve *indi-* « *spensabilmente* annotare la cessione. Trattasi di un « diritto sopra immobile distinto da quello del sem- « plice credito mobiliare, la cui notizia alla generale, « secondo l'economia delle leggi ipotecarie, non può « essere bastevole quando risultasse da atti autentici, « o da notifiche di usciere e non dai registri indicati ne- « gli articoli 1981 del detto Codice; e le *speculazioni* « *intellettuali* tratte dalle parole della legge si dile- « guano al riflesso che se al debitore ceduto è *data la* « *facoltà di cancellare assolutamente la iscrizione a* « *pro di estranee persone,* gli è a miglior titolo con- « cesso il meno, di mutare, cioè a dire il grado ».

§ XVI. Sorprende il vedere come una Corte di appello abbia potuto per un equivoco pensare di aver buona presa di ricorrere a un argomento *a majori ad minus*, e di tassare come *speculazioni intellettuali* ragioni fondate su la storia e sul testo della legge. Ed in vero, come mai si può dire che la legge dia al debitore la *facoltà* di cancellare la iscrizione per frodare il primo cessionario? Chi commette un delitto, una frode, non esercita una facoltà, ed Ulpiano non par-

(1) Presid. Gigli, rel. Mattarocci.

lava certamente de' fatti delittuosi quando dicea: *non debet cui plus licet, quod minus est, non licere.* L. 21 D. 50, 17.

La legge non può essere immorale, e tale sarebbe ove non disapprovasse la fraudolenta cancellazione; ma solo per necessità sociale ne rispetta le conseguenze nell'interesse de' terzi che abbiano contrattato in buona fede; però quando la iscrizione dell'ipoteca è ancor *viva*, vuole che essa conservi ogni efficacia; ondechè i terzi non devono esser corrivi ad accettarla insieme col credito per cui fu data: per essere appieno sicuri, forza è che chieggano altre cautele. Qui si tratta di un conflitto tra due *cessionarî*, e non già tra un *cessionario* e un *acquirente* in buona fede del fondo che era ipotecato al credito ceduto. Quando si cancella l'ipoteca per frodare il cessionario, la legge non può annullare l'acquisto che il terzo faccia del fondo, o l'ipoteca che il mutuante abbia avuta su di esso: egli lo trova libero, è in buona fede, e bisogna rispettare la vendita o la nuova ipoteca per la sicurtà de' commerci. Il cessionario non ha verun dritto contro l' acquirente od il mutuante; sua colpa se non fece l'annotazione. Ma questo caso è diverso da quello in cui siasi ceduta due volte la stessa cosa. Il primo cessionario era già *proprietario* del credito; avea notificata la cessione al debitore, e riguardo a' terzi non potea perdere il suo dritto già irrevocabilmente acquistato. Come può esser vinto nel conflitto dal secondo cessionario di un credito che non più apparteneva al cedente? — Insino

a che un' ipoteca trovasi iscritta a garentia di un credito, *res obligata est*, come dicono le fonti, e nessuno può acquistarla validamente dopo che quel credito fu ceduto ad altri. La iscrizione mantiene l'ipoteca indissolubilmente congiunta al credito. Tale indissolubilità cessa sol quando avvenga la cancellazione (1).

Questa sentenza mi fa ricordare quel che, celiando, mi diceva un amico, cioè che alla Corte di appello di Trani, messa com' è, sulle rive dell'Adriatico, il vento del dritto non spira più propizio come una volta, *nautarumque ministeria turbat.*

§ XVII. Ma più grave censura vuolsi fare alla Corte di appello di Napoli per avere in grado di rinvio rigettato l'avviso della nostra corte di Cassazione (2). Se avesse letta con la debita ponderazione quel giudicato, e studiata la storia e la cagione finale di quegli articoli che si faceva ad esaminare, non avrebbe fatto uno sdrucciolo a quel modo. Ecco in compendio le idee in cui s' imbasa la sua sentenza: è vero che la cessione trae seco l'ipoteca, ma poichè non v'ha ipoteca senza pubblicità, il cessionario deve iscriverla in suo nome. L' art. 1994 non dispensa lui da quest' obbligo, ma solo gli permette l' *annotazione* invece dell' inscri-

(1) Il codice austriaco esprime assai bene questo principio col § 469. *Ein Hypothekargut bleibt so lange verhaftet, bis die Schuldurkunde aus den öffentlichen Büchern gelöscht ist.* Il fondo costituito in ipoteca rimane obbligato sino a tanto che il titolo del debito non sia cancellato da' pubblici registri.

(2) Sentenza degli 11 luglio 1881, Presid. Tramontano, rel. Galante, causa Silvestri e Credito Fondiario, v. il *Filangieri*, fasc. 9 anno VI.

zione. Finalmente, tirando in ballo l'art. 2011, afferma ch' esso le dà un argomento di analogia. Ebbene, queste idee si confutano di leggieri, chi pur di passaggio vi ponga mente.

Si sa che un' ipoteca non esiste senza iscrizione: bisogna che la si *pubblichi*. Ma, di grazia, qual bisogno di *pubblicare* quella che già si trova *pubblicata*? Certo, il cessionario di un credito garentito da ipoteca non peranco iscritta dal cedente, deve iscriverla lui, chè altrimenti perderebbe il grado; ma dove mai si legge che quando si trovi già *pubblicata*, sia d' uopo che venga di nuovo iscritta affinchè la cessione diventi efficace rispetto a' terzi? L'art. 1994 è stato inteso pessimissimamente da quel Collegio. Quest' articolo, e l' altro che immediatamente lo segue, qualmente io notava più sopra (§ X), non sono che la parafrasi dell' art. 2152 del codice francese, e si è pur visto che tutti gli scrittori francesi consigliano il cessionario a fare l' annotazione per la sola ragione che senza il suo consenso il debitore d' accordo col cedente potrebbe *cancellarla*.

Chi non vede che l' art. 1994 non altro esprime che lo stesso suggerimento che dà il codice francese? Oh sta a vedere che la Corte di appello di Napoli avrebbe fatto una scoverta! Il suo semplice ragionamento sarebbe sfuggito per la bellezza di 80 anni a tutt' i comentatori del codice francese, a tutt'i più grandi giureconsulti che vanti la Francia, per la quale anche ogni ipoteca dev'essere *pubblicata*, salvo le eccezioni per le mogli, i minori etc. Anche i giureconsulti del

Belgio, ove da 50 anni impera il codice francese, sarebbero rimasti con gli occhi chiusi per tanto tempo, ed avrebbero fatto opera inutile promovendo la legge del 1851 per obbligare il cessionario a fare l'annotazione! La mancanza dell'annotazione della cessione e del domicilio espone, giova ripeterlo, il cessionario a due soli pericoli, può temere cioè non il *trasferimento* dell'ipoteca, ma la *cancellazione* di essa, e di non essere avvisato in caso di espropria o di purga. E così la intende chi sa intendere.

§ XVIII. La stessa Corte invoca eziandio l'art. 2011, e dichiara che la parola *può* non dispensa il creditore evitto dall'obbligo dell'annotazione se vuole la preferenza *su i creditori posteriori alla propria iscrizione: senza di tale annotazione non può sperimentarsi la surrogazione di che parla il detto articolo. I casi sono analoghi.*

E qui pure l'è caduto l'asino. Il creditore evitto, secondo quell'articolo, s'*intende surrogato nell'ipoteca che apparteneva al creditore soddisfatto, e può fare eseguire la relativa annotazione com'è stabilito nell'art. 1994, all'effetto di esercitare l'azione ipotecaria sopra gli stessi beni, e di essere preferito a' creditori posteriori alla propria iscrizione.* Ora io domando alla Corte: che cosa significano le parole *può fare eseguire l'annotazione*? Quale sarebbe il pericolo che correrebbe ove non la facesse eseguire? Sarebbe forse a lui preferito il creditore posteriore che facesse l'annotazione per sè, non ostante che la sua iscrizione fosse posteriore? La negativa è ineluttabile. Tutt'i

creditori evitti sono surrogati alla ipoteca, ma sempre col grado della rispettiva iscrizione. Sino a che la ipoteca del creditore evincente trovasi iscritta, la surroga si attua senza annotazione di sorta.

Quest'annotazione è consigliata dalla legge per impedire soltanto che il debitore si colluda col creditore evincente e già sodisfatto, e faccia *cancellare* la ipoteca. In somma, la mancanza dell'annotazione produce quì il solo e medesimo effetto come nel caso dell'art. 1994.

§ XIX. Sinora io non conosco chi abbia saputo in Italia illustrare l'art. 2011 come il bravo Alfredo Bicci. Parlando dell'annotazione ecco come si esprime: essa « non è una *condizione essenziale* all' evitto per eser- « citare la surroga; ma solamente una *facoltà*. Ciò « apparisce dalle stesse espressioni —*può fare ese- « guire la relativa annotazione*—che si trovano nel- « l' art. 2011, e ciò ha stabilito concordemente la giu- « risprudenza (1). E la ragione se ne intende subito, « se si riflette che l' annotazione e l' iscrizione sono « richieste nell' interesse dei terzi solamente. Ma qui « cessando, in generale, questo interesse, deve anche « venir meno la necessità del provvedimento; impe- « rocchè per l' interesse dei creditori posteriori basta « che esista l' iscrizione dell' ipoteca evincente, e po- « sta questa, che importa loro che essa sia esercitata « personalmente da lui, o da altri che la legge vi ab- « bia surrogato? (2).

(1) Fra le altre V. Bettini IX. 2. 721, X. 2. 515.

(2) Nizza 27 gennaio 1854. Martini e Fevale. App. Torino 5 maggio 1858. Bianco e Cattes. App. Torino 18 dicembre 1863. Musso e Pittavino.

« Ma, se nell' *esistenza* dell' *iscrizione* dell' *ipoteca*
« anteriore è indifferente l' annotazione all' oggetto di
« esperimentare la surroga, bisogna ricordarsi bene
« d' altra parte che non v' ha surroga dove quell' ipo-
« teca non *esista*, e che non esiste ipoteca se l' iscri-
« zione di essa fosse stata *radiata*. Quindi si vede
« quanto l' evitto ha da essere accurato nell' esercizio
« di questa facoltà per impedire appunto il decadi-
« mento da quel rimedio che la legge gli concede. Im-
« perocchè è ormai certo che, radiata l' iscrizione, non
« si dà più surroga. Nè si obbietti che a questo modo
« si rende illusorio questo beneficio, che si dice ope-
« rare di pieno dritto e per ministero di legge, se il
« creditore evincente colludendo col debitore possono
« impedirlo per questa radiazione. Infatti la legge nel
« concedere questo rimedio ha accennato anche del
« modo efficace per conservarlo, e il creditore che lo
« trascurasse dovrebbe imputarne a sè stesso le dan-
« nose conseguenze. Nè varrebbe di più l' altra obie-
« zione, che si volesse cavare dall' indole facoltativa
« di questo modo di conservazione; imperocchè que-
« sta facoltà si riferisce all' annotazione, la quale pre-
« suppone necessariamente la persistenza dell' iscri-
« zione. Durante questa, ben s' intende come l' anno-
« tazione sia puramente facoltativa; ma dopo la ra-
« diazione della prima, manca ogni fondamento legale
« della seconda (1) ».

§ XX. Senza dubbio si sarebbe meglio provveduto

(1) Archivio giuridico, Vol. IV fasc. 3 p. 263.

alla sicurezza de' terzi obbligando il cessionario a render pubblica la cessione anche su i registri ipotecarii; ma chi deve colmare questa lacuna? Non il giudice di certo. Egli deve fare nè più nè meno che la volontà della legge. E qui piacemi ricordare le assennate parole che a questo proposito scriveva uno de' più valorosi consiglieri della Corte di Cassazione di Napoli, qual è Giacomo Winspeare. « Ciò che co-« stituisce materia di lavoro legislativo, non com-« pete alle funzioni giudiziarie, dappoicchè si traduce « in violazione di legge tutto ciò che trascende i rap-« porti e gli effetti trascritti nella formola legislativa ».

Io ammiro que'magistrati che, profittando de'ritagli di tempo che loro lascia la lettura de'processi, coltivano la scienza del dritto, e si occupano de' miglioramenti da recarsi alle leggi del proprio paese. Ma è desiderabile che getti la toga alle ortiche colui che, vagheggiando riforme legislative, e sieno magari lodevoli, crede di vederle in questo o in quell'articolo cacciando via il testo a forza di ripicchiare senza alcun lume di storia, senza studî di legislazioni comparate, e senza curarsi di sapere quel che eminentissimi giureconsulti abbiano pensato e scritto prima di lui. Dio ci liberi da tanto arbitrio. Le formalità, da cui dipende l'acquisto o la perdita di un dritto, le ha da prescrivere il solo legislatore. Il giudice, che non sentenzia a norma di legge, fa opera vana e intollerabile. *Factum a judice quod ad officium ejus non pertinet, ratum non est* (1).

(1) L. 170 D. de R. I. 50, 17.

# LE PERSONE INCORPORALI

NELLA

# FILOSOFIA DEL DIRITTO

## STUDIO CRITICO

DEL

PROF. LUIGI MIRAGLIA

---

Si è detto che il giurista può non essere filosofo, ma il filosofo del Diritto dev' essere innanzi tutto giurista. Ora questa sentenza non è lontana dalla verità, perchè non è possibile ricercare i principî supremi del Diritto, ignorando o non conoscendo esattamente le sue ragioni prossime. Si sa che la mente non si eleva in qualsiasi parte della cognizione fino agli ultimi e più alti universali, senza passare per l' intera serie logica degli universali mediani.

La Filosofia del Diritto, intesa nella sua integrità, non è soltanto il mero Diritto astratto, ma è ancora dottrina e critica delle leggi positive. Essa, in altre parole, comprende da un lato il Diritto di ragione, e dall' altro ne rileva l' applicazione e lo svolgimento nella Nomotesia e nella Critica, divenendo pure Filosofia del Diritto positivo. Imperciocchè il Diritto sia, secondo il Vico, un' *idea umana*, cioè un principio razionale, il quale si mostra a gradi nella vita, contenga il *vero* il *certo*, e formi l'obbietto di quella scienza, ch' è in pari tempo Filosofia e Storia. Senza dubbio

alcuno la *naturalis ratio* si ritrova in fondo di ogni legislazione, che ciascun popolo costituisce per sè medesimo. Il Diritto, in quanto principio ideale, si manifesta in particolari forme storiche, ma non vi si esaurisce; donde la perpetua spinta al progresso degl' istituti giuridici e delle legislazioni. Nel Diritto razionale, anz' in tutta la Filosofia del Diritto, entrano cotali forme come elementi del *certo* generalizzato; poichè il *certo* frammentizio ed individuato è il presupposto immediato del Diritto positivo.

Le quali cose premesse, segue che uno dei più importanti compiti della Filosofia moderna del Diritto consista nell' innalzare sino all' altezza dei suoi principî quegli argomenti, che ancora non hanno superato i confini delle discipline speciali, sebbene possano sotto determinati aspetti essere materia d' indagine speculativa. Tra simili argomenti vi è la *vexata quaestio* dei cultori di Diritto civile romano ed odierno intorno alle persone incorporali, che non si suole comunemente studiare dai filosofi del Diritto. Non mancano idee vere e feconde su questo tèma nei libri di Vico, di Hegel, di Rosmini e di Trendelenburg, come si vedrà appresso; ma in essi non si ritrova una distinta e compiuta teoria filosofico-giuridica. Solo Ahrens ha sentito il bisogno di costruirla, quantunque non abbia dimostrato essere le persone incorporali finzioni giuridiche o personificazioni dello Stato, secondochè a lui pare. Ahrens non procede in questa parte filosoficamente, perchè egli comincia con un presupposto.

Molti giuristi non sanno persuadersi dell'esistenza effettiva delle persone incorporali, perchè stimano essere reale la sola persona individua e corporea, cadendo sotto i sensi. Eglino muovono dallo stesso principio dei filosofi jonici e dei sofisti, che riponevano la realtà nell'oggetto naturale e fenomenico, e disconoscono l'insegnamento di Socrate, che la collocava invece nei concetti, nella sostanza, negli universali. Questi giuristi si accordano con i nominalisti e con i concettualisti del medio evo, in quanto ammettono la realtà dell'individuo, e considerano gli universali come nomi, o come puri concetti astratti e privi di consistenza. In ciò tali giuristi si allontanano pure dagli odierni positivisti, i quali affermano apertamente che i concetti delle cose non sono meno reali delle sensazioni, da cui si originano, e non hanno scrupoli nel riguardare come esistenti le persone incorporali, che sono da loro annoverate fra le vere entità organiche. Forse i positivisti eccedono i giusti confini nel parificare in modo quasi compiuto gli organismi etici a quelli fisici; ma non si può dubitare che li concepiscono come persone vive. Nel caso presente la situazione dei giuristi è molto somigliante all'altra dei grandi maestri della scuola economica ortodossa, che negano essere i prodotti immateriali valori effettivi. Però i giuristi sono meno conseguenti degli economisti, perchè riconoscono le *res incorporales*, e sono costretti ad ammettere almeno la realtà personale dello Stato, non essendo possibile sostenere che esso sia una finzione. Savigny, per esempio, non crede reali

le persone giuridiche o morali, ed intanto dice che lo Stato è forma corporea di una comunione spirituale. Quegli economisti, che insegnano non essere i prodotti immateriali valori, conservano il rigor logico nelle loro teorie, perchè stimano come valori reali le sole *res corporales*, e non escono fuori della sfera del meccanismo, quando discorrono circa la più alta personalità incorporale, cioè lo Stato. È noto che la scuola classica dell' Economia politica tratta lo Stato quale semplice mezzo di tutela della vita e dei beni degl'individui associati, o al massimo come macchina-aiuto nel conseguimento dei fini umani, per adoperare la denominazione di Romagnosi, e non mai vi scorge la persona con scopi proprî.

I giuristi, che non ammettono l'esistenza delle persone incorporali, vogliono risolvere la grave contraddizione tra l'idea del Diritto, che esige un soggetto, ed il fatto incontrastabile di alcuni complessi di facoltà privi di soggetti fisici. Fra essi alcuni, e sono i più, cercano di eliminare l'antinomia, trasformando il fatto in soggetto fittizio ed artificiale; altri la risolvono trasformando ed ampliando in guisa l'idea del Diritto, da far nascere la possibilità di diritti senza soggetto. Tutti poi costruiscono la dottrina delle persone giuridiche con i dati sensibili e con la mera virtù astrattiva del pensiero, perchè tanto il soggetto artificiale quanto il complesso dei diritti senza soggetto sono astrazioni; nè possono fare altrimenti, collocando esclusivamente la realtà nell'oggetto naturale.

Puchta (1), Savigny (2) ed Unger (3) insegnano che le persone incorporali sono utili finzioni di Diritto positivo o soggetti ideali creati dallo Stato. Siffatta teoria ricade in quella stessa contraddizione, che intende rimuovere. La contraddizione si formola così: da un lato nessun diritto può esistere senza soggetto, e l'uomo solo è soggetto dei diritti; dell'altro vi sono complessi di diritti privi di soggetto reale. La finzione e la personificazione non la risolvono, perchè fingendosi il soggetto o creandosi la persona si riconosce che il soggetto non vi è, mentre dovrebbe necessariamente esservi. Inoltre è d'avvertire che la persona incorporale, secondo i giureconsulti mentovati, non è un soggetto di fatto, e quindi non entra nel dominio della finzione, intesa nel suo proprio significato. Per opera della finzione un fatto si compara con altro fatto regolato giuridicamente, si eleva a rapporto di Diritto, e si agguaglia al modello. Occorrono alla finzione due soggetti di fatto, e nel caso attuale non ve n'è che uno, la persona singola e corporea.

Randa (4), Böhlau (5), Bruns (6) intendono sfuggire alla contraddizione, non superata dalla teoria della

(1) Vorlesungen über das heutige römische Recht. I. § 25.

(2) Traité de Droit Romain. II. § 60, 85 e seguenti.

(3) System des österreichiscen allgemeinen Privatrechts. I Zehen. Capit. § 42 e seguenti. V. l'articolo: « Zur Lehre von den Iuristichen Personen » nel 6° vol. della Rivista critica di Monaco.

(4) Possesso, p. 135, e nell' Archivio del Diritto cambiario 337 e seguenti.

(5) Rechtssubiect und Personenrolle. pag. 9 e seguenti.

(6) Enciclopedia di Holtzendorff. I, 270.

personificazione, e dicono che i beni non appartenenti agl' individui non si debbono attribuire a soggetti artificiali e fantastici, sibbene equipararsi in Diritto a quelli degl' individui medesimi. Si ha così un *quid simile* della persona, e non una persona finta, che ne esercita le funzioni, ne tiene le veci, *personae vice fungitur*. Ma i tre scrittori ora citati non sciolgono punto la quistione; eglino allegano il fatto ch' è uopo spiegare, cioè il fatto di alcuni beni non appartenenti a soggetti fisici, considerati come se lo avessero. Nè la temuta contraddizione si evita, perchè si ammette un patrimonio senza padrone, e perciò si distrugge il principio riconosciuto, che nessun diritto possa esistere senza soggetto. E poi rimane sempre a dimostrare ch' è un *quid*, che ha funzione di persona, senza essere davvero persona. Evidentemente qui la funzione si confonde con la finzione, da cui si abborre.

Ihering (1) combatte la personificazione e l' assimilazione, e prepara la via ai propugnatori di complessi di diritti privi di soggetto, negando che vi siano beni non appartenenti ai singoli. La persona giuridica non è soggetto de' diritti, bensì una parvenza, una semplice maschera, una forma vuota, una figura esteriore, inventata per comodo, creata per avere un veicolo di mediazione. La persona giuridica è un mezzo tecnico per lo sviluppo dei rapporti giuridici tra i membri della corporazione o gl'interessati alla fondazione e gli estranei. Il vero soggetto è l' uomo, il destinata-

(1) Geist des römischen Rechts. Lib. II. § 46, 71.

rio effettivo dei diritti, colui che ne gode. Nella corporazione e nella fondazione i soggetti sono coloro, che fruiscono i vantaggi, derivanti da questi enti morali. L' ente astratto non gode, e non può quindi avere interessi, scopi e diritti. Pertanto Ihering scambia il criterio di fatto con il criterio di Diritto: altro è vedere chi sia il destinatario di un diritto o meglio chi lo gode, ed altro è trovare il soggetto del diritto medesimo. Certo si possono godere i vantaggi nascenti da alcuni beni, e non esserne proprietario e dispositore. I cittadini di un Comune e gli ammalati non sono i proprietarî del patrimonio del Comune e dell' ospedale, sebbene fruiscano i beneficî della corporazione e della fondazione. Insomma bisogna sempre distinguere il godimento materiale dal godimento ideale o pertinenza e possesso dei diritti, poichè si può avere il primo senza il secondo. Quando si ripone la realtà nel singolo, ch'è il termine proprio della sensività, l'utile ed il godimento materiale divengono per logica conseguenza il sostrato del Diritto. Nè Ihering si allontana poi interamente dalla personificazione, avendo le persone giuridiche bisogno del soggetto apparente, della maschera. Egli fonda la sua teoria, che crede concreta ed informata al più schietto realismo, sull'astrazione, perchè riguarda gli elementi del tutto per sè, sciolti dal loro naturale centro di adesione.

Windscheid (1), Brinz (2) e Bekker (3) vanno più ol-

(1) Lehrbuch des Pandekten rechts § 49, 57, 62.

(2) Lehrbuch der Pandekten. I. § 59 63.

(3) Zur Lehre des Rechtssubiect.

tre di Ihering, e combattono l' antico principio, che i diritti non appartenenti ad individui debbano necessariamente avere un soggetto. Se l'idea del Diritto, dicono con Demelius (1), si forma mercè l'astrazione dai fatti e dagl' istituti particolari, e se il complesso di diritti senza soggetto è un fatto, è mestieri concludere che l' idea del Diritto debba comprendere tal fatto, e contenere la possibilità di diritti senza soggetti. Windscheid definisce il diritto come una facoltà impersonale di volere, la quale richiede il soggetto solo per l' esercizio, per divenire reale. Brinz distingue un patrimonio appartenente ad una persona, ed un patrimonio devoluto ad uno scopo, attenendosi al fatto, e lasciando una buona volta da canto le creazioni della fantasia. Bekker nega che il volere sia soggetto; a suo giudizio, soggetto è ciò che conferisce ad alcuno la libera disposizione del diritto, p. e. il titolo al portatore. Contro questa teoria è uopo innanzi tutto opporre che l' idea del Diritto non si riduce al semplice aggruppamento mentale di determinate proprietà separate dai fatti. Vi è in tale idea, come in ogni altra idea universale, una serie di elementi e di rapporti necessarî, che la nuda esperienza non può fornire, essendo per sua natura contingente e particolare. Erroneo adunque è il presupposto fondamentale della teoria; ed egualmente erronei sono i concetti, che da essa si originano. Non è vera la definizione del Diritto data da Windscheid, perchè la facoltà di volere, se

(1) Die Rechtsfiction etc. § 8. pag. 78, 80 e seguenti.

costituisce però un diritto innato, è impersonale nel senso che possa attribuirsi a questo o a quell' individuo; ma non è impersonale nel senso che possa in modo assoluto staccarsi dal soggetto. Una facoltà di volere, un potere, senza un soggetto che vuole e può, è un concetto privo di contenuto. L'argomento di analogia ricavato dal caso degl' infanti qui non regge, essendo gl' infanti potenzialmente capaci di volere. Se in questo caso vi sono i rappresentanti, certo non mancano i veri rappresentati; ma la facoltà impersonale di volere non esiste, e perciò bisognerebbe rappresentare quello che non è. Nè l' opinione di Brinz è più fondata, poichè l'idea di un patrimonio *sui juris*, indipendente, in fondo implica una personificazione o del patrimonio medesimo, o dello scopo, cui è devoluto. Carattere essenziale del patrimonio è la dipendenza dall' uomo, consistendo nell' insieme dei mezzi necessarî ed utili al conseguimento dei fini della persona. Un patrimonio indipendente dalla persona è un'astrazione, che conduce da una parte all' elevazione del patrimonio fino al grado di soggetto giuridico, dall' altra all' abbassamento della persona fino a confonderla con le cose. Uno scopo non può raggiungere sè stesso, ligato ad un patrimonio, senza essere soggetto, o senza riferirvisi in modo non accidentale; e quindi non è vero che vi possano essere diritti privi di soggetto. Il Bekker procede sulla via della personificazione indefinita di oggetti inanimati ed animati, e confonde manifestamente il soggetto incerto del diritto con l' oggetto. Il titolo al

portatore può appartenere a questo od a quegli, e non perciò manca di soggetto, o esso è tale.

I giuristi, i quali non credono che la realtà sia tutta riposta nei fatti sensibili e singolari, sono disposti a riconoscere, com'è logico, l'esistenza delle persone incorporali. La convinzione comune della personalità reale dello Stato, che non si presta ad essere considerato come ente fittizio, la coscienza di non potere applicare al Diritto pubblico le teorie avanti esposte, e le idee dei filosofi intorno allo Stato medesimo hanno contribuito non poco a rafforzare ed e svolgere ampiamente cotale disposizione. Già il Vico avea scritto che come dall' aggregazione dei corpi detta *comizio*, da *coeundo* o *comeundo*, andare insieme, si ebbe il *corpo della repubblica;* così dalla adesione delle volontà se ne formò l'*animo*, elegantemente definito da Papiniano *communis reipublicae sponsio*, ossia il comun volere di tutti i cittadini d'avere l' equo diritto. *La mente* di questo volere è l' *autorità civile*, e la *ragione* è la *giustizia architettonica*. Di queste *mente* e di questo *animo* è fornita la potestà civile, che forma la *persona della repubblica*, la cui *vita* costituisce la *salute pubblica*, nella quale si comprendono le vite di tutti gl'individui (1). Il gran filosofo napoletano avea anche parlato nella *Scienza nuova* delle psiche nazionale come viva e non cieca forma, non avendo, come egli dice, il caso divertiti o il fato trascinato gli uomini fuori del primitivo ordine naturale: forma che

(1) De universi juris uno principio et fine uno. CVII.

trova *apparecchiate e preste* quelle *materie*, da cui esce il *formato delle repubbliche*, composto di mente e di corpo. Le *materie apparecchiate* sono *proprie religioni*, *proprie terre*, *proprî nomi* ovvero genti o sieno case, *proprie armi*, e quindi *proprî imperî*, *proprî maestrati e proprie leggi:* e perchè *elementi proprî*, perciò *liberi*, e perchè *liberi*, perciò costitutivi di vere repubbliche o Stati. Veggasi ora se sia esatto affermare, come usano alcuni, che il concetto dell'esistenza delle persone incorporali, e massime quello della personalità reale dello Stato, derivi dalle dottrine di Bluntschli (1). Nella stessa Germania lo Schelling, prima di Bluntschli, avea innalzata la bandiera dell' ontologismo etico, ed anche l'Hegel avea riguardato lo Stato come sistema del mondo morale, come sostanza conscia di sè, fondandolo sulla realtà del volere universale, che non è punto la somma dei singoli voleri: realtà dichiarata contrasenso dall'herbartiano Thilo. Innanzi si è notato che il capo della scuola storica, Savigny, avea pure riconosciuto la esistenza effettiva della massima persona incorporea, lo Stato, malgrado la sua teoria della personificazione. Dopo Schelling, Hegel e Savigny, il Trendelenburg ha ravvivato l'idea politica greca, armonizzandola con i principî dell'êra moderna, ed è giunto all'identico risultato, ossia alla ricognizione dello Stato come un vero tutto od organismo etico, come l'uomo in grande nella forma particolare del popolo. In Italia i filosofi

(1) Deutsches Privatrecht. I p. 107 e seguenti.

del Diritto aveano, anche prima di Bluntschli, ammesso l'esistenza delle persone incorporali nel trattare dello Stato e della società. Romagnosi si rappresentava qualche volta lo Stato quale perfetta e viva compenetrazione dell'intendere, del volere e del potere dei singoli; e Rosmini, senza distinguere, come fa il giurista, la società dalla persona morale, rilevava la parte interna ed invisibile, che forma l'anima della società medesima, e quella esterna e visibile, che ne costituisce il corpo. La società è qualche cosa di reale e di vivo, perchè reale e viva è la cospirazione delle volontà, che n'è il fondamento.

Con Bluntschli si accordano in Germania sull'esistenza delle persone incorporali Baron, Besler, Lasson e Zitelmann. Tra questi lo Zitelmann (1) espone una teoria compiuta, applicabile al Diritto privato e pubblico, e nelle sue parti essenziali conforme ai principî filosofici, sebbene non sia sempre rigorosamente dimostrata, e si serva non poco d'immagini e di paragoni. Egli muove dal principio della volontà personale, cui ineriscono i diritti, ed ammette la realtà di cotal principio sì nelle persone morali, come negli individui. Per essere soggetto di diritti si richiede la capacità di volere, in potenza od in atto, cioè la personalità, la qual dev'essere riconosciuta dallo Stato; e quindi risulta non essere la personalità dell'ente creazione della legge, come pretendono alcuni. Ora dall'unione di più voleri, considerati non nella loro

(1) Begriff und Wesen der sogenannten Iuristichen Personen.

integrità, ma in quanto si riferiscono a scopi determinati, nasce una volontà nuova, generale, effettiva, ch' è il fondamento naturale della corporazione. Quì accade ciò che si vede sempre, dice Zitelmann, ossia che, associando a due forze una terza unificatrice, le due forze perdono la loro esistenza individuale e formano una nuova forza, che ha le proprietà comuni alle altre componenti.

Si può aggiungere a quello che espone il citato autore, che se la corporazione è un' intima cospirazione di più volontà intorno ad un dato fine, se è un tutto od organismo etico, è sotto un certo aspetto più reale degl'individui, perchè possiede maggiore consistenza e valore: doti non contrastate, rappresentando essa una forma più alta nell' evoluzione. Fuori della vita umana e dei varî nuclei sociali l'individuo è un'astrazione. La concretezza e quindi la vera realtà si trovano nella composizione organica, nella comunanza, nel centro di adesione delle parti, la cui esistenza ha significato per la esistenza del tutto. Nondimeno le parti nell'organismo etico sono enti liberi e personali, ed, oltre al partecipare e subordinarsi alla vita del tatto, hanno vita e finalità propria.

La corporazione è uno speciale organismo etico, consistendo in una unità nettamente distinta dagl' individui, e recando in atto scopi, i quali sono d'immediato vantaggio di questa. L' unità non è l'ente astratto, incapace di godimento, di cui parla Ihering; bensì è quel volere unico e reale, che sorge dalla profonda compenetrazione di più voleri. Per contrario la sem-

plice società si può chiamare in genere ed in un senso indeterminato organismo etico; ma non è un ente terzo, e mira a fini d'immediato vantaggio dei suoi membri. La corporazione non finisce per la morte o per il volere degl'individui, come la società; nè include l'idea che gl'individui sieno proprietarî, come i socî, sicchè sciolta la corporazione i beni si dividano fra essi. Vi sono società assai prossime alle corporazioni, e sono le commerciali, e massime le anonime, la cui esistenza è indipendente dalla mutazione dei loro membri. Però l'unità qui non è così piena e distinta come quella che si osserva nello Stato, nei Comuni e nei corpi morali, poichè pare che la si debba in fondo considerare quale veicolo di rapporti tra gli estranei ed i soci, che sono soggetti reali di diritti e di obbligazioni. Infatti l'azione commerciale rappresenta la quota del socio nel patrimonio della società, che costituisce una specie di condominio. Se la teoria di Ihering non spiega le persone incorporali, si può bene applicare a cotali forme di società.

Lo Zitelmann non dimostra nè può dimostrare nella stessa maniera la personalità reale della fondazione, non essendo questa un organismo etico, non derivando da compenetrazione di voleri. L'essenza della fondazione sta in quell'atto irrevocabile e riconosciuto dallo Stato con cui un soggetto giuridico destina parte delle sue facoltà o tutti i suoi beni a servigio di alcuni scopi. Errano coloro che stimano essere la fondazione organismo etico, o consociazione di più persone, che si succedono per l'adempimento

di un fine in epoche diverse, perchè le persone di cui si parla valgono in siffatto caso come ministri, e non costituiscono gli elementi più sostanziali dell' istituto. Un parroco, per esempio, non è per rispetto al benefizio, che gode, un membro delle serie organica dei parroci predecessori e dei possibili successori, stabilita per un determinato scopo di culto ed avente qualità di soggetto di diritti; ma è un semplice ministro, cioè un mezzo per quanto possa esserlo la persona. Già l' idea di fondazione si connette spontaneamente più con l' altra del fondatore, del quale la fondazione è atto; sicchè è uopo rilevare nella definizione questo legame, anzi che accentuare gli elementi secondarî, se non accidentali, dell' istituto. L' atto di fondazione è lo stesso volere del fondatore, che diviene obbiettivo, concreto, irrevocabile, svolgendosi in tutta l'operosità propria; è esso il soggetto dei diritti contenuto nella fondazione medesima, e quindi la base naturale della personalità, che lo Stato riconosce. Ora questo volere, sebbene staccato dalla persona e fatto obbiettivo, è fontalmente personale, è atto distinto dalla potenza, non concepibile però senza di questa, idoneo a dar forma, qualità e governo alla fondazione. Il volere determinato in tal guisa non ha nulla di comune con il volere impersonale di Windscheid, che richiede il soggetto soltanto per l' esercizio del diritto, e non per la sua essenza; nè si può confondere con lo scopo senza soggetto di Brinz, perchè lo scopo cui è devoluto il patrimonio è posto dal volere del fondatore, è il termine dell' atto volitivo della persona, e pre-

suppone il volere ed il soggetto volente, che rende obbiettivo l'atto proprio in rapporto al fine prefisso. In conclusione si può dire che se la fondazione non è un organismo etico, come la corporazione, comprende però l'identico principio di personalità, cioè la capacità di volere. Nella corporazione il soggetto è quel nuovo ed unico volere, che nasce dalla compenetrazione di più volontà; nella fondazione è soggetto il volere divenuto obbiettivo per effetto della stessa volontà del fondatore. Vi sono talvolta fondazioni, che si originano da più voleri individuali; ma in simili casi le fondazioni sono tante quanti i voleri, sebbene questi riescano in ultimo a fondersi. In ciò si scorge una differenza spiccata tra la corporazione e la fondazione.

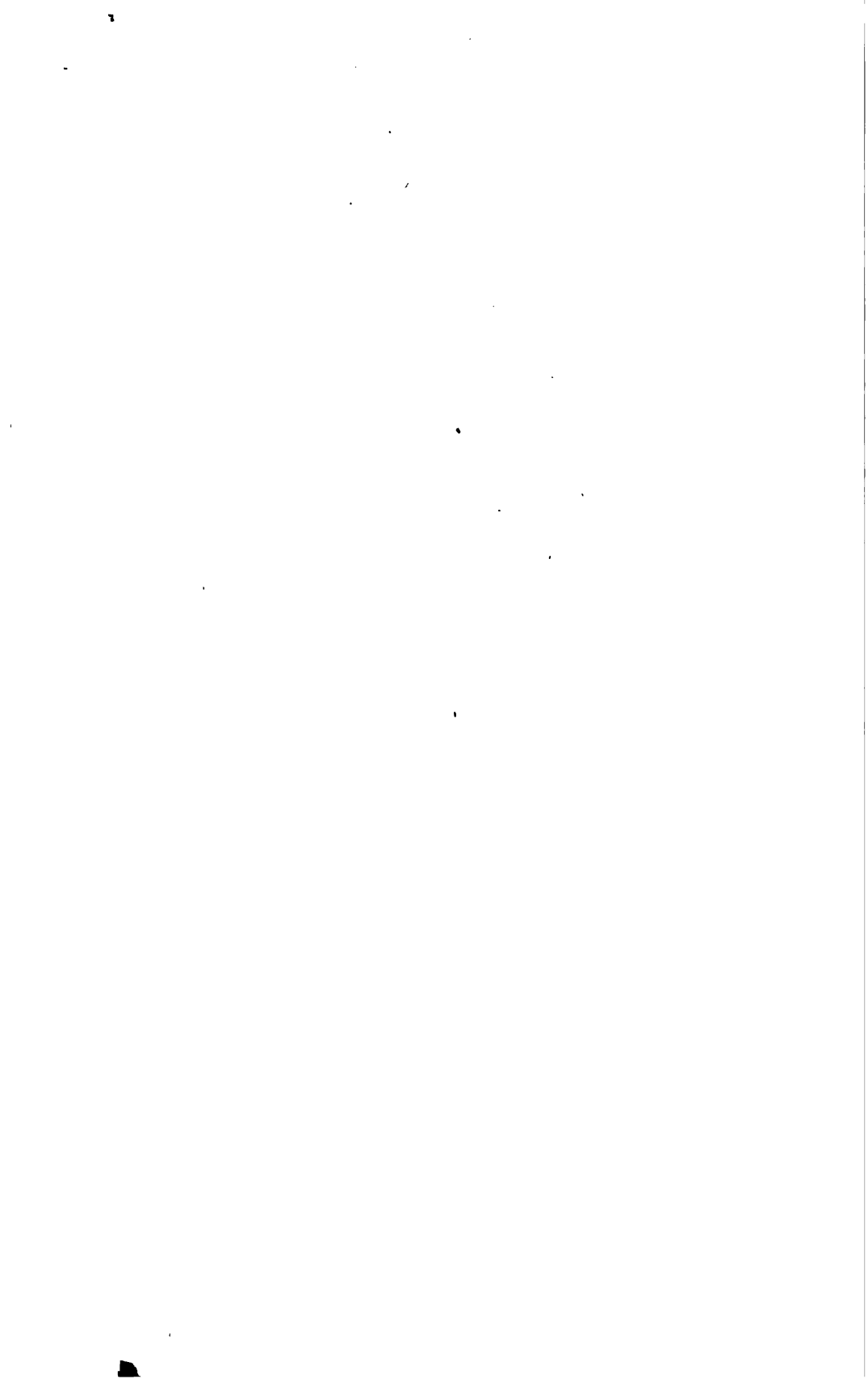
La teoria esposta si deduce, come rilevasi da quello che si è innanzi detto, da un principio fondamentale di Filosofia del Diritto, cioè che la persona consiste essenzialmente nella capacità di volere. Ora questa capacità si trova nelle corporazioni e nelle fondazioni: nelle prime s' immedesima con la nuova e distinta unità, nascente dal compenetrarsi di più voleri, e nelle seconde è tutt' una con il volere del fondatore, che si rende obbiettivo per rispetto ad uno scopo. La persona incorporale è elevata a soggetto giuridico e civile dallo Stato, dopo di averne ricorosciuto i vantaggi sociali, ed ha diritti patrimoniali, ed alcune volte diritti politici e poteri di tutela. Essa ha diritti di proprietà, *jura in re aliena,* diritti di possesso, di obbligazione e di successione testamentaria; manca

però di capacità di agire, e versa nelle condizioni analoghe a qualle degl'impuberi; donde l'istituto della rappresentanza. Lo Stato nè crea, nè registra soltanto le persone incorporali; imperciocchè l'autorizzazione legale si riferisca alla preesistente personalità del corpo morale, ossia alla sua capacità di volere. Dove manca siffatta capacità, non vi è il fondamento dell'autorizzazione. La creazione è sinonimo di finzione e di personificazione, ed è assurda come l'una e l'altra, che alla fine sono il medesimo. Ed è veramente strano che il Savigny insegni non ripetere le persone giuridiche la loro origine ed i loro fini dallo Stato, mentre esse hanno per lui un'esistenza artificiale. Se le persone giuridiche sono fittizie e fattizie, non si può punto negare che traggano il loro essere e la loro finalità dalla legge positiva. Lo Stato non registra soltanto l'esistenza delle persone incorporali, poichè esamina preliminarmente la quistione dell'utilità sociale derivante dalla istituzione di un ente morale, e poi lo riconosce, lo eleva al grado di soggetto civile, ed esercita su di esso tutela e vigilanza. Il diritto dello Stato è un *jus confirmandi*, o se vuolsi chiamare *jus constituendi* è mestieri abbandonare il significato di creazione, e fermarsi invece su quello di un'elevazione della persona iniziale e soggetto giuridico.

Se l'idea del Diritto è soggetta all'evoluzione, le sue prime forme debbono essere le più semplici. Certo le forme più semplici del Diritto si riferiscono ai rapporti privati, i quali si fondano sul fatto del conse-

guimento di fini particolari mercè atti volontarî da parte dei membri dell' ordine sociale. Meno semplici sono le forme del Diritto pubblico, perchè comprendono rapporti nascenti da fini complessi ed universali, che si recano ad effetto per mezzo di una potestà ordinata, a cui partecipano più o meno gli stessi membri dell' ordine sociale, investiti delle qualità nascenti dalla cittadinanza. Ancora più comprensive e più estese sono le categorie del Diritto internazionale, presupponendo la coesistenza degli Stati ed il gran principio della loro umanità. Or la persona incorporea e collettiva apparisce sempre in tutte queste sfere, poichè ha diritti civili da esercitare, e funzioni pubbliche da compiere. Lo Stato medesimo, la massima persona incorporale, entra nel Diritto privato, in quanto fa atti regolati dal Codice civile, ed estende la sua attività ad imprese, a fabbriche ed a trasporti; ma vi entra, senza cessare di essere un ente politico, e conformemente allo statuto giuridico e personale dell' amministrazione pubblica. Perciò non è logico riporre tutta la differenza tra il Diritto privato ed il Diritto pubblico nel concetto del soggetto. Se nel Diritto privato non entràsse che la sola persona corporea ed individua, la differenza del soggetto basterebbe a far discernere in maniera precisa l'un ramo dalla altro del Diritto; ma nel Diritto privato possono essere soggetti l' individuo e la persona morale, e quindi bisogna trovare il criterio della distinzione piuttosto nel carattere dei fini dei rapporti giuridici e nella qualità dei mezzi d' adoperare per sta-

bilirle. Dovendo la Filosofia del Diritto procedere secondo la legge dell'evoluzione, ed apparendo la persona incorporale sin dalle prime e più semplici forme degl'indicati rapporti, conviene dimostrarne la natura e la realtà al principio del Diritto privato, dove propriamente si tratta della persona in genere. S'intende con facilità che lo svolgimento degli attributi, delle funzioni e degli scopi delle persone morali per rispetto alla società civile ed allo Stato si può scorgere soltanto, quando il Diritto si sarà spiegato in tutta la ricchezza delle sue forme ed in tutta la varietà delle sue determinazioni.

---

# APPENDICE

## IN LETTERE QUATTRO

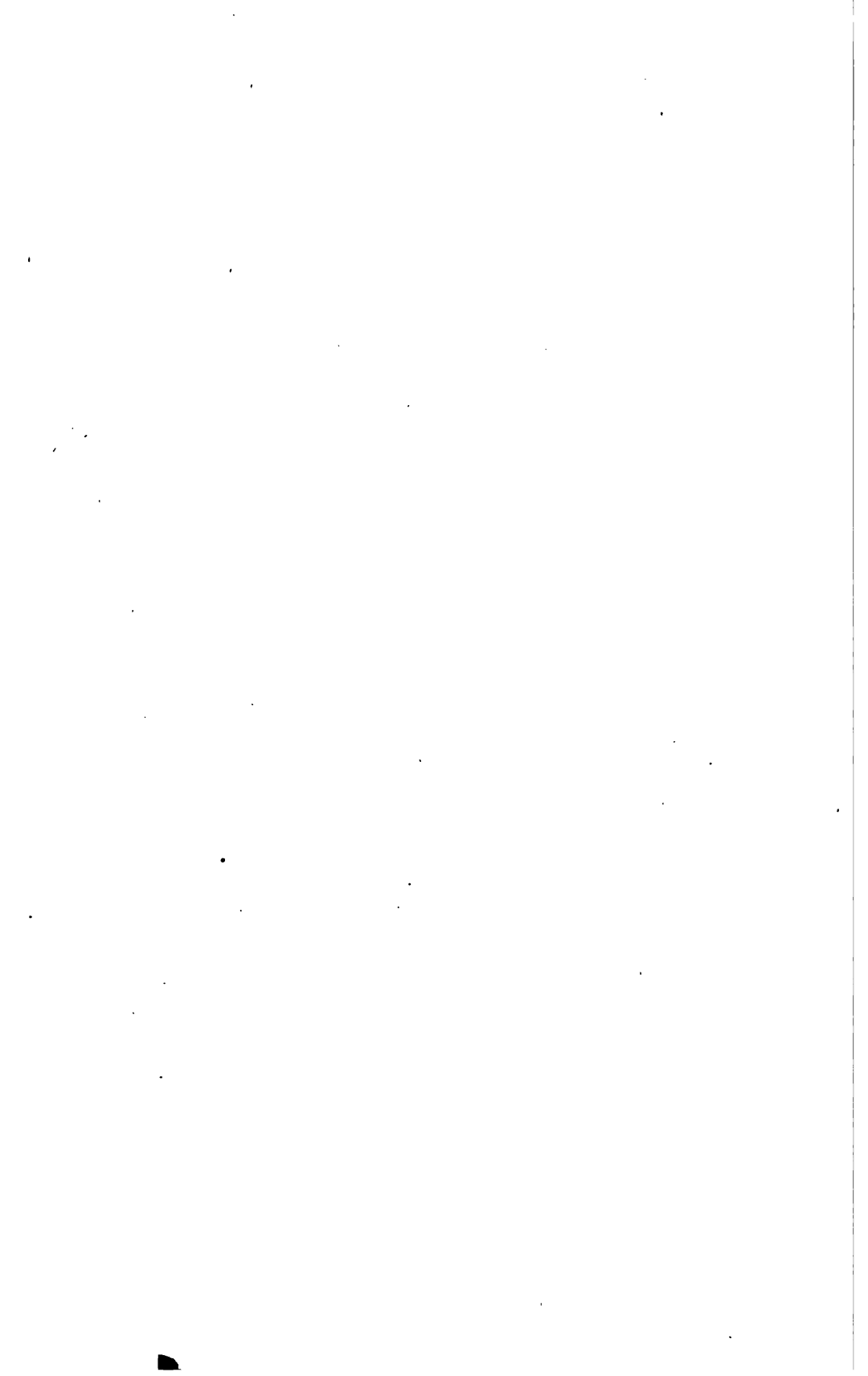
ALLA MONOGRAFIA

# ENTE, SPIRITO E REALE

PER

ANTONIO TARI

# AVVERTENZA

*Le quattro lettere filosofiche, che do fuora, vanno riguardate come complemento di ciò, che il lettore della mia monografia, che ha per titolo* « Ente , Spirito e Reale » *possa, per avventura, stimare poco svolto in essa. Il medesimo metodo, quindi, puramente espositivo ed astemio di pretensioni sistematiche: la medesima subbiettiva irresponsabilità di concetti e teorie. Che se tale separatismo sembrasse prosuntuoso a qualche guardiano della Sionne metafisica* ( « Syon-Wächter » ) , *sappia che il nome* Filosofia, *creduto già tanto modesto da Socrate, pare a me divenuto prosuntuosissimo. Il perchè reputo, per proprio uso e consumo, sostituirgli quello di* Filodossia , o Opinativa Individuale , *abborrente dallo atteggiarsi ad apostolato di sorta; e solo paga a narrare, quali che sieno, le proprie convinzioni altrui.*

## LETTERA 1.ª

### IL LIMITE O LA DOTTA IGNORANZA.

« State contente umane genti al Quia »

Dante.

Egregio amico

Vi ringrazio di cuore della bella lettera, che mi scriveste intorno alle mie « Confessioni »; e del discutere che fate con bravura i miei principii. Ho poco o nulla da aggiungere a quel che mi dite; sempre che, del resto, non intendiate dare il crollo alla barcollante bilancia del mio giudizio, o della mia « Weltanschaung », che minaccia pur pure di rovinare in un pessimismo alla Schopenhauer, che fa paura agli Italiani, ed anche a me, che ho tanto bisogno di afferrarmi a qualche festuca, a qualche fuligine, a qualche NONNULLA nel finimondo dell'Empiria. Or se nemmeno le granitiche Idee Hegeliane non resistono, a parer mio, al fondente dell'ESISTERE; se non paionmi assolute che a patto di essere pure FORME, cioè *Vanitates vanitatum*, geometrismi, schematismi, maschere di Vita, alle quali la volpe filosofante a mio modo avrebbe rimproverato:

*O quanta species, sed cerebrum non habent!*

Se, infine, VIVERE credo IMPENSABILE IMMERSIONE NEL REALE, e PENSARE non VIVIBILE EMERSIONE da esso; la Unità di tale Diade umana, il Centro di questi poli del vantato microcosmo, non vedendolo Io che allo Stato di POSTULATO, di ESIGENZA, di PROBLEMA nel nostro Intelletto, e niente, niente più; dove diacine andremo a parare? Dove approderemo, dove gitteremo l'ancora tra' flotti, tra' gorghi del nulla, che vaneggiano

« Di qua, di là, di su, di giù »

della Umana Ragione: del burchiello, che un filosofetto basta a travolgere, una donnina a capovolgere, un pretazzolo ad avariare, un ministruccolo a sequestrare? Se non che la stessa disperazione dà consiglio; e, per mio credere, in fatto di Sapere,

*Una salus* menti, *nullam sperare salutem!*

Voglio dire che lo *Scetticismo Dottrinale*, non solo non mi scoraggia, ma mi avvalora; non solo non mi uccide, ma mi avviva; e nel NULLA del Pensiero Teorico veggiomi balenare dinanzi, come precisamente vedea Kant, il REALE PRATICO, non vano e scandaloso X; ma UMANAZIONE VIVA e VERA di questo X innominabile, quale la plasma il GENIO ARTISTICO, la prammatizza il VOLERE, l'india la FEDE. Cio è *extrafilosofico*, lo so; ma dee essere, se davvero una LATERALITÀ (Pensiero) non è hegelianamente TOTALITÀ; se davvero

tale LATERALILÀ si totalizza solo in quanto SÈ STESSA, cioè in quanto LATERALE, epperò PONENDOSI SI NEGA. Così la scienza finita, approssimativa, giornaliera, ritorna per me in onore; ed il BUON SENSO torna caposcuola come fu e sarà sempre che si curi l'amaurosi metafisica. Ma, direte, come curarla se è organica alla mente, epperò incurabile malore in lei? Come, cieco nato che siete, vi avvedete della cecità vostra? La Religione, ve la RIVELA, come un veggente può benissimo rivelare ad un cieco, ch'è cieco; ma la Filosofia, non trascendente, non esterna, come sarà senza *Contradictio in subiecto* questo cieco — veggente, questa rivelazione che non sia cecità, modo di cecità essa stessa? Or chi vi dice che quella Religione appunto,spogliata delle sue determinazioni dell'indeterminabile, delle sue traveggole, de' suoi antropomorfismi, non sia la mia FILOSOFICA PALLADE, l'AUTOGENITA FIGLIA (badate alla frase antinomica, di cui mi servo a disegno), la CAUSALE CONSEQUENZA, che chiamiamo Mente, nella quale *Vivimus, movemur ac sumus?* Ella è *Religione* per me nel senso di *Sentire* e *Pensare* ad una, enucleantisi nel *Vivere* in triplicità indissolubilmente distinta: la quale fisiologicamente, quasi su tripode pitico, si agita su' tre sistemi vascolare, cardiaco, cerebrale; psicologicamente aspira, gode, si avvede; religiosamente crea, mantiene, distrugge; metafisicamente è potenza, esistenza, atto a un tempo (*Uno ictu*). Saria buddista se l'intuire il *Nulla* si arrestasse in me a Intellettiva NULLIFICAZIONE DEL NULLA, che NULLA COMPRESO, CO-

m'è, diverrebbe NULLA ASSOLUTO, o il NIRVANA, o l'Assurdo in atto. Sarei positivista religioso se mi facessi narrare dal domma la NON NULLIFICAZIONE DEL NULLA, cioè MI FACESSI NARRARE IDDIO; il che implicherebbe un assurdo anche maggiore del primo, perchè implicherebbe la NULLIFICAZIONE MIA nel negare la NULLIFICAZIONE. Ma credo di esser Cristiano, credo di crogiuolarmi nello Spirito, sentendomi, e, dissi quasi, palpandomi col cuore nella mia totalità, che parmi *Me*, pregnante di *Non-me*, LIMITE DI REALE, Traccia, Orma, Ombracolo, che non *Sappiasi*, non *Vogliasi*, ma *Posseggasi* cosiffatta. Ho inteso a dire che i cinesi sogliono dissertare di Metafisica con un ventaglio alla mano. *Segno* del possibile è per loro il ventaglio chiuso; *Segno* dell'Esistente è il ventaglio aperto a metà, o semichiuso (*Aliquantulum appannatum*, come dicea D. Bartolo); *Segno* del Necessario è il ventaglio al tutto aperto, o totalmente sè stesso. O Mandarini, maestri miei, il vostro sapere mi è dolce quasi al paro del succo de'dolcissimi frutti, che portano il vostro nome! Solo manca al vostro ventaglio quel *Granum Salis*, quello spilluzzico di lievito divino, che si chiama VITA UMANA. Aggiungetevolo in imagine: ed avrete ciò, che io reputo sia la COSCIENZA nostra (*Cum Scientia*); cioè l'*Esplicazione* di una *Implicazione*, il *Parere* di un *Essere*, CONCRESCENTI (*Cum*) e non Successivi; onde il SÈ, non centralità *Sic et simpliciter*, nel qual senso sarebbe l'assurdo di una PUNTUALITÀ REALE, ossia di un FINITO INFINITO COME FINITO; ma centralità *Per Accidens*, *Centralità* SUPERFI-

CIALIZZANTESI immanentemente, o senza uscire di sè; nel qual senso parmi FINITO SEGNACOLO D'INFINITO, o, meglio, FINITO veracemente, seriamente, totalmente FINITO; epperò Accenno, Allusione, SIGNIFICAZIONE D'INFINITO. Come chi dice Morte implica Vita, così chi dice Io implica TU. Se non che l'Idealismo (Fichte) inevitabilmente parologizza in voler logicare la CORRELAZIONE, la quale sfuma via; simigliando la cognizione (Processo Logico) le leggi capitali, che Beccaria dice non saper convertire il reo, che uccidendolo. E lo speculativo Assolutismo (Hegel), fa peggio. Poichè *Comprendendo* la CORRELAZIONE assolutamente *Correlativa*, la campa in aria; e non facendola uscire di sè, non esaurisce la *Correlatività* in lei, ch'è *Correlatività* in quanto PIÙ CHE SÈ IN SÈ. Io *Credo* a ciò che trovo; e non sofistico al FATTO della Coscienza, non sobillo al DATO, che sono Io stesso, un senso arcano, che il Buon Senso non mi suggerisce, anzi m'interdice; e solo mi suggerisce il ticchio volpino della Metafisica di volere scodare le volpi volgari, perchè, scodata siccome ella è, stima contraddittorie le code altrui, e normale la sua scodataggine. lo dico: l'Esistente formicola d'incoerenze. La Natura e la Società brulicano, come Dante divinava

> « Quasi entomata in difetto,
> Sì come verme in cui formazion falla ».

Tutto ciò si vede. Ora il FILOSOFICO UNIFICARE, l'Erniario officioso delle ernie cerebrali del volgo, compie

egli la sua opera riparatrice? Gli Universali, gli Uni, che ci regala (Teoremi, Canoni, Leggi), sono poi quei pacieri fedelissimi, che vantano le scuole; o non piuttosto s'impongono alle contraddizioni come gli eunuchi alle femmine del serraglio, sol perchè non son capaci di fornicare con loro? Già Aristotile avea obbiettato alle IDEE la loro SEMIOBBIETTIVITÀ, la loro PARTICOLARE UNIVERSALITÀ, la loro MOBILE IMMOBILITÀ, nessuna essendo MOTORE IMMOTO, come avrebbe pure ad essere, se fosse il REALE, o momento del REALE. Ed io aggiungo, co' Naturalisti moderni, che *Stoffa*, *Sostanza* unica cosmica è l' ETERE, che *Corre sempre* (ἀεὶ θέω); onde ESISTENZE in eterno Inesistenti tra gli obbietti, e PERMANENZE in eterno impermanenti tra' subbietti; con questo solo divario che l' ingenua Natura accusa la caducità, e la Coscienza ipocrita simula (Ὑπο-κρινούμαι) l' immutabilità. Come è illusione da bimbi il credersi immoti in sulla barca, e che il lido fugga; come è scerpellone da insipienza medioevale il dire *Terra autem in aeternum stat;* come non si perdona che all'Astronomia Tolemaica il parlarci di stelle fisse; così un Filosofare Onesto non ha più a galloriare di CONTENUTI (badate bene) IMMUTABILI di Verità, di Bontà, di Bellezza. Il volgo crede muoversi, anzi volare, e non fa che caracollare intorno al piuolo del Destino; i sapienti credono tenere il *Punctum ubi consistant* nelle pretese Cariatidi del mondo, nelle Idee, e non fanno che « Ponzare il Poi », trasformandosi nell' avvenire, non sempre lontanissimo. Quella coscienza volgare somiglia il

bendato D. Quixot, che, assiso sur un cavallo di legno, crede trasvolare pe' sette cieli, e non si dimena che in una corte baronale. Quella coscienza filosofica somiglia il Ghibellino, che fissa lo sguardo in Beatrice apparentemente immota, e senza avvedersene passa di stella in istella. Ma ambedue le luci sono iridescenti, interferenti, evanescenti; amendue i fatti paionmi ciò, che i tedeschi chiamano *Hocus Pocus*, cioè trasformazioni a vista; in ambedue i casi conchiudo con Seneca: *Dum loquor mutari ista, mutatus sum!* Chiamatemi l' Eraclito moderno; e me ne terrò. Sì; Eraclito e mezzo. Ma, intendiamoci bene, solo in Metafisica (Conoscere Assoluto); la quale fluidizzando il fenomeno, fluidizza sè in lui, nullificando ogni granulazione esistenziale, rinullifica il nulla, e pone, che cosa? PONE il *Nonnulla*, l' indefinito ed indefinibile *Quid* (Wass), in che non vi ha di fisso, di costante per noi, per l' Uomo, che il PURO PORRE, la PURA FORMALE — RELATIVITÀ, sola crispazione sull' equore fenomenico, che non *Transit*, perchè non *Gloria Mundi*, ma *Gloria Dei*. Eraclitismo, dunque, intellettivo; perchè il SENTIMENTO (Gefühl), il Narcisso dello Spirito, si protenda in sulle correnti del Divenire, e si ami in effigie, e si copuli con le fotografiche sue immagini, e compia quella maravigliosa infinitiforme genitura, che chiamasi VIVERE SOCIALE. Chi spasima di avere Principii inconcussi, Veri indefettibili, Beni immarcescibili, Bellezze immaculate; non bazzichi alla mia bottega. Chi hegelianamente è ossesso di Monismo, che stimo sempre un Domma-

tismo in incognito, si faccia Matematico, Logico Formale, Statistico, Burocrata; e di punti, numeri, figure in *Barbara* e *Baroco* universalissime, ne avrà a josa. Ma creda a me. Il suo indisputabile 2+2=4 non caverà un topo di buca; meno efficace, come è, di molto, della classica noce di Marcolfa, che pure non era tutta guscio, e non cassa, e non fradicia per giunta, come un sapere immutabile, perchè formale. FORMALITÀ parmi in sè non un *Dictum simpliciter*, ma un *Dictum secundum quid* assoluto: e qui, cioè in un LIMITE TRANSLUCIDO, veggo l'*Ex ungue leonem* della Coscienza Umana. La dialettica di questo LIMITE l'ammetto: anzi è tutta la Filosofia per me. Ma tale processo dialettico non ha, come l'impossibile colomba di Kant, a *Volare* nel vuoto; sì bene a *sorvolare* a traverso il vuoto, come il Satana di Milton, d'iperdialettica memoria facea quando, lasciandosi a tergo il padre delle cose, il CAOS, afferravasi alla sola aurea catena, che congiunga la Terra al Cielo, l'ASSOLUTA NEGATIVITÀ. Immaginate un Eco, che non sia solamente *Vox, vox, praetereaque* NIHIL, ma *Vox, vox, praetereaque* NONNIHIL; ed avrete ciò, che io esibisco come il mio simbolo (Εύμβολον), la mia tessera, il mio passaporto nel reame della Filosofia. Lo strambotto beffardo di « Socrate immaginario » con qualche piccola variante, cioè letto così:

« Sa che sa, se sa chi sa;
*Ma* se sa, non sa CHE sa.
Chi sol sa che Poco sa
Ne sa più di chi ne sa »,

io lo commento e fo mio. Il primo verso riguarda il volgo, che crede di sapere. Il secondo riferisco al kantista, che accorgesi di non saper cica di contenuti. Il terzo ed il quarto consigliano ai *Rari nantes* miei adepti quella DOTTA IGNORANZA de' primi (*Principia essendi et cognoscendi*), che sola rende possibile l'aurea mediocrità delle scienze finite umane. Il perchè la mia Metafisica, che nega la Metafisica, non può camminare a piè zoppo, come fa l'Hegelismo, cioè saltellando, o logicamente giravoltando («Pirouettant») sull'UNO: sia immediato (*Essere*, Seyn); sia mediato (*Essenza*, Wesen); sia immediato-mediato (*Nozione*, Begriff). Ma dee, come dice Dante, « Star contenta al *Quia* »; cioè accettare la DUALITÀ, quale l'esibisce la coscienza, quale DATO in somma, che PONSI ANCHE NEGANDOLO, E NON SI POTREBBE NEGARLO SENZA PORLO. Questa insuperabilità del DUE, dell'Anteo immortale dello Spirito, è, per me ritmo, pulsazione di Vita, VIBRATILITÀ DI LIMITE in sè in quanto FUORI DI SÈ, e fuori di sè in quanto IN SÈ; e tutto l'Uomo: che Byron empiricamente definiva « Un pendolo tra un sorriso ed una lagrima »; ed io logicamente definisco « Una reciprocità tra nulla e nonnulla ».

Che se bramaste vedere il profilo (la « Silhouette ») di cotesta DUALISTICA DIALETTICA, la quale, non che

amalgamare, chemizzare i CONTRARII, incarnandoli in geniture successive di UNI, come fa la Vita, epperò presumendo identificarsi alla Vita stessa (Hegelismo); non che tentar questo, transfigura que' CONTRARII a distanza, cioè nella sola APPARENZA CONOSCITIVA: eccovi il mio schema. Esso va inteso come il transfigurarsi della coppia dantesca, alla quale potè dirsi

« Vedi che già non se' nè due, nè uno »;

anzi meglio soggiungevasi

« Due e nessun l'immagine perversa
PAREA »;

cioè va inteso in modo, che la DUALITÀ COMPRESA non distrugga il suo *Sè*, ma lo penetri CON-PRENDENDOSI, e possedendosi in IMMANENTE TRASCENDENZA.

Lo schema è il seguente:

| | | (Seyn) |
|---|---|---|
| I[a] Diade immediata . . . . . . | NULLA | — ESSERE |
| | a) *Materia* | —*Pensiero* |
| | b) *Avvenire* | —*Divenire.* |
| | | (Wesen) |
| II[a] Diade mediato-immediata | APPARENZA | — ESSENZA |
| | a) *Inerenza* | —*Efficienza* |
| | b) *Oggetto* | —*Soggetto.* |
| | | (Begriff) |
| III[a] Diade-Mediata. . . . . . . | ISTINTO | — (NOZIONE) |
| | a) *Intuito* | — *Intelletto* |
| | b) *Natura* | — *Spirito.* |

I. La prima Diade, per quanto si appuri, si quintessenzii logicamente, ossia formalmente, non può sen za paralogismo superarsi *Realiter*, e non solo *Idealiter*; non può transubstanziarsi senza miracolo, o senza l'assurdo del *Simul esse et non esse*. Poichè se è *Lei*, che si transubstanzia, non si transubstanzia appunto perchè è *Lei*; e se non è *Lei* non si transubstanzia nemmeno, appunto perchè non *Lei*. Qual filosofo, qual Filosofia può cominciare fuori di *Sè* davvero (dal Due), per finire in *Sè* davvero (nell'Uno); cioè dal *Non soggetto* senza supporre il *Soggetto?* Come i Fisici dicono che lo Stato è Forza primitiva (*Vis inertiae*), che accompagna infinitamente il Moto, ma non è che il contrapposto irreducibile del Moto; così il No logico (il Nulla), accompagna il Sì logico (l'Ente), presupponendolo in verità nel *Soggetto* (badate), ma differenziandosene in ciò stesso. La possibilità della presupposizione prova soltanto che il Nulla non è assoluto. Or dalla sua Non Assolutezza al riguardarlo identico con l' Essere; o veramente dal Conoscerlo al Viverlo; da tal detto al fatto « Ci è un bel tratto »: ci è il Rubicone, che alcun Cesare hegheliano non supererà mai. *Consentire* e *Dissentire* paionmi bensì poli coordinati nella sfera intellettiva; ma sempre e invariabilmente poli, sempre e invariabilmente tenebroso l' uno se luminoso l' altro; onde il chiaroscuro eterno, l'« Entre chien et loup » della Coscienza Umana. Precipitategli amendue nel centro, ed addio sfera del conoscere. A meno che non vi contentiate di un punto, il quale pure non è sfera, che a condizione di supporgli

un raggio infinitesimale; ossia non è un *Quid*, un NONNULLA, che contraddicendosi. Voi, logiconi miei, mi avete l'aria di quello slogicato di Pietro Schemil, che credè poter fare di meno della sua ombra, e la vendè al Diavolo. Sapete come e'pentissesene quando comprese l'inseparabilità dell'ombra da ogni corpo REALE, e non IMMAGINARIO; e con ciò dell'errore da tutte Verità, del vizio da tutte Virtù, del brutto da tutte Bellezze, che sieno VIVE E VERE e non ASTRATTE e SCHEMATIZZATE. Quell'ombra è la concreata, o connaturata MAIA nel Brama degli Indi; l'ACQUA biblica, sulla quale *Spiritus ferebatur;* l'EREBO greco, sottostante a tutte cose: in somma la MATERIA NEL PENSIERO, il MONDO IN DIO, quale bonariamente e senza metafisiche lambiccature lo supponevano le primitive cosmogonie. Ed anche Schelling a' dì nostri non potè usbergare il suo Monismo, non potè rendere inviolabile l'Achille della Identità, al punto fatale di questo tallone, di questa impugnatura inevitabile del *Quid facti;* poi che, come è noto, si ridusse a connaturare con l'assoluto IDEALE l'assoluto REALE, a riconoscere l'innatismo del Zero nell'Infinito, del Non-Dio in DIO (1). Ecco perchè il MATERIALISMO e l'INTELLETTUALISMO mi paiono due Filosofie condannate a com-

(1) Schelling riguarda DIO (Assoluto Rappresentato), inferiore all'ASSOLUTO (Indifferenza Irrappresentabile). In Dio, dunque, ha luogo l'*Identificarsi*, che suppone il *Differenziarsi*, non nell'ASSOLUTO, del quale quella Identità è pura Apparenza (Shein) o Suí-Coscienza nell'Uomo. V. Erdmann « Geschichte der Philosophie ». Art, Schelling.

battersi senza potersi ferir mai; a guardarsi in cagnesco senza potersi addentar mai: simili, per avventura, a que' due scogli, di cui l'Aleardi canta:

« Si veggon sempre e non si toccan mai ».

II. La SECONDA DIADE, a differenza della prima immediata, è *Immediata Mediazione*. Ciò per me importa non più concrescenza *Formale* degli elementi, o termini della Dualità, ma *Formale* e non peranco *Sostanziale* distacco di essi. L'UNO indistinto di poco fa, perdura nella distinzione. Ma l'inficia solo sino al punto della Relatività; cioè sino alla bipolarità della Forma, che ora *Appare* Nesso, e di *Fatto* è sconnesso connettersi, o APPARENZA, o *Realtà*, non che disconfessata, rivelata già in parte dalla *Fenomenicità*, che dovrebbe asconderla, e l'ascondea in effetti nella Diade Immediata. *Habemus confitentem reum!* Non è più uno stiaccio *Sic et simpliciter*, che veggiamo. Poichè oggimai veggiamo e non veggiamo a traverso dello stiaccio quel furbacchione di Bertoldo, quel metafisico rusticano, che risolvea umoristicamente a suo modo, il più difficile problema, che mi conosca: il problema, cioè, dell' *Apparenza* e dell' *Essenza*, coordinate e subordinate ad una; val quanto dire non meno incomprensibili del bizzarro coesistere, di cui il poeta canta

« Egli era galantuomo e cortigiano
Al tempo stesso, che val quanto dire
Fare insieme da BASSO e da SOPRANO »!

Le difficoltà di tale problema, di tale Brocardico, saltano agli occhi. L'*Essere* ed il *Nulla* erano sullo stesso piano; tenevansi quasi per mano; e quello che facea l'uno e l'altro facea, e quello che dicea l'uno e l'altro dicea:

*Arcades ambo et cantare pares.*

L'ANFIBOLIA, dunque, la GEMINAZIONE, faceano le spese del fenomeno; ed il Saper Volgare non se ne scandalizzava più che non ci scandalizzi nella comedia il vederci dinanzi i due Menemmi, che soli ci aveano fatto strabiliare dapprima. Ora *Apparenza* ed *Essenza* cambiano postura, e come le SECCHIE DELL'ESISTENTE («Eimer»),di cui parla Goethe,se sale l'una cala l'altra, se afferriamo l'una perdiamo l'altra; e ciò perchè, ad evitare una contraddizione, cui il volgo non bada per sua gran fortuna, ad evitare una ANFIBOLIA innocente, paradisiaca, cadiamo in una ANTINOMIA maliziosa, falsaria quasi, che ci cambia le carte in mano: e col suo « Prometter lungo con l'attender corto », ci tira ad una semiscienza, che tutto sa fuorchè di non sapere; ed è fra le Contraddizioni la pessima. Poichè pone il *Recondito* (Essenza), e lo tratta da *Attuale* (Apparenza), dimentica che *Essenzialità* è invisibilità, e ciò che CONCHIUDESI se vedesi (con l'occhio della mente, s'intende), non è essenziale appunto perchè vedesi; e se non vedesi, non è sapere che alla mia guisa (SENTIMENTO D'INNOMINABILE REALE), e non alla sua guisa (INTELLEZIONE O NOMINAZIONE DI REALE).

L'*Antinomia* ambidestra, prestidigitatrice, a differenza dell'*Anfibolia* bilingue, alloccona, che bee grosso, ma innocua cervogia; bee veleno stimandolo nettare; e spetta alla buona Filosofia, secondo me, di fare che imiti il bimbo infermo, del quale potè dirsi:

« Succhi amari ingannato intanto ei beve,
E dall'inganno suo vita riceve ».

In fatto, dipende da noi che il paralogistico Intendimento (Verstand), che è pure momento organico della VITA SPIRITALE, guadagni in salubrità, e non si suicidi nel Nulla, e non renda immagine di quel

« Gran falsatore, che falsò sè stesso »,

del quale piacevoleggia il Monti. Dipende da noi che l'incipiente SAPERE DI NON SAPERE, o la Dotta Ignoranza, nella sua cuna antinomica, erculea quasi, strozzi non i serpi del Dubbio, in guisa che seguane *Dommatica Invulnerabilità*, che (sia detto tra noi, è Idolo Serpentino assai peggiore, e sol degno che a lui *Credat Judeus*); ma gli strozzi in guisa che seguane *Scettica* RESIPISCENZA, *Scettica* CATARSI, o SCEPSI rivelatrice, evangelica di un REALE, che *Effulget quia non videtur*. Dipende, infine, da noi che i momenti incompatibili della SECONDA DIADE, e massime il *Soggetto* e l'*Oggetto*, la *Cosa* e l'*Io*, veggansi in insuperabile disparità di ceto esistenziale; e nello stesso matrimonio morganatico, che tra loro celebra l'Ideali-

smo, comprendansi, *Originale Bisessualità*, geniale *Umano Posticcio* di una sovraumana QUIDDITÀ IGNOTA. La Fisica moderna conosce due MOTI: uno comprensibile, ed uno incomprensibile; cioè l'*Oscillatorio* ed il *Vibratile;* ed al secondo misterioso, assurdo quasi, poichè PUNTUALE ESPANSIVITÀ, LATITUDINALE ECCENTRICITÀ, impossibile a concepire senza un CENTRO, che discentrasi incentrandosi: al secondo, dico, (moto vibratile), la Fisica, non pertanto, crede più che al primo (moto oscillatorio), che geometricamente misuriamo, ma metafisicamente non accenna a nulla; e, per giunta, riposa su quella bagattella di postulato di un MOTORE, di una MANO che dà l'avviamento, di un oriuolaio, Divino o Umano, che volge la corda degli eventi. Onde cotesta accettazione *Ob torto collo* dell'Arcano, del Mistero illustre, a dispetto della plebea evidenza? Dal problema de' problemi, dal problema metafisico tra' problemi fisici, che in quello Arcano è almeno allo stato di *Esigenza Fondamentale*, di *Postulato indeclinabile:* dal problema della originalità o AUTOGENITURA DEL MOTO; che quella Evidenza ignora, così condannata a risalire di supposto in supposto, di Motore in Motore, senza poter mai, nel suo empirismo, afferrare il MOTORE IMMOTO aristotelico, o l'hegheliano MOTO IN CHE NESSUNA MOLECOLA NON MUOVESI, o la mia MATERIA TUTTA MOTO, Forma assoluta *Esistenziale* del REALE ASSOLUTO. Ancora la Fisica moderna conosce due LUCI: una comprensibile ed una incomprensibile; cioè la *Luce Pura* e la *Fosforescenza.* Ed innanzi alla seconda, misteriosa, assurda

quasi anche essa, inarca le ciglia, e non innanzi alla evidenza della prima; e ciò per motivi analoghi; ossia perchè nella Fosforescenza scopre forse le sorgenti del Nilo Luminoso, in quanto MOLECULARE PRIMIGENIA AGITAZIONE («Unruhe»), e non nella seconda (Luce puramente emissiva, che solo alle femminette può parer non ridicola diuresi degli astri). Or se di MOTO e di LUCE parleremo da filosofi e non da cocchieri e lampionai; cioè se ne parleremo qual di funzioni di VITA ed INTELLIGENZA; non siamo in obbligo di dire lo stesso? Non siamo in obbligo di riconoscere che tutto è OGGETTO immediatamente, e, non pertanto, tutto è SOGGETTO mediatamente: non nel senso hegheliano di una CONSUBSTANZIAZIONE DIALETTICA, che faccia Dio (lo Spirito) SUBBIETTIVO ASSOLUTO, epperò daccapo Immediazione; ma nel senso nostro di una TRANSUBSTANZIAZIONE DIALETTICA, che faccia Dio (il Reale) nè Subbietto, nè Obbietto, nè Inerenza (Sostanza), nè Efficienza (Causa); e solo INCOMPRENSIBILE ESSENZA DI UN' APPARENZA ANTINOMICA (Comprendere Umano), non *Assurda* (Subverità), non *Trascendente* (Superverità), come quella che è Intrascendenza solo putativamente, indiziaramente, allusivamente trascendente? Se bene i tedeschi chiamano Bei-spiel, ciò che i latini pur dicevano benissimo *Al-lusio*, intendendo gli uni e gli altri l'ESEMPIO; il mondo umano è, per me, uno degl'infiniti Esempii dell'INNOMINABILE REALE: e l'esemplarità di esso ravviso nell' *Ex ungue leonem* delle sue invitte Antinomie. E perciò sembrami che ONTOLOGISMO e PSICOLOGISMO, sieno

perduellioni filosofici non meno fatali ed invulnerabili del Materialismo ed Intellettualismo, loro predecessori. Quelli erano volgari, e combattevano villanamente a mazzapicchi di Senso Comune in sul capo; questi sono scolastici, e combattono cavallerescamente a finte e cartocci di sillogistica spada nei fianchi. Ma ambedue le coppie, come quelle del Walhalla, non muoiono che per rinascere fino al finimondo; quando Odino (L'Umano Pensiero), e i suoi bravi soccomberanno al *Surtur* (Nulla) terrestre, a dar luogo a nuove Creazioni del Reale in nuovi più felici, e meno paralogistici centri di Vita.

III. La TERZA DIADE, infine, è Mediazione Compiuta; e come tale accusante ingenuamente un *Quid*, una materia mediatizzabile; avvegna che un *Medium* materia a sè stesso, o campato in aria, o tessuto di vento (*Texstilis ventus*, come dice Plinio), non sia più concepibile che sia un Saturno vorace di sè e non de' figli, una Fame che si sfami di fame, un Destarsi che destisi da sè, e quindi sia sonno e non sonno, veglia e non veglia ad una. La NOZIONE supplisce coll'inopia all'opulenza dell' INTUITO, sana la sanità con la febbre, corregge l'allucinamento con la miopia; e ciò perchè la Coscienza, onde è forte, è inconscia di sè allo stato normale, epperò da meno della Incoscienza Intuitiva, che almeno non presume ciò che non sa, non promette ciò che non dà, non dice di fare ciò che disfà, incapace di prove, e ingagliardita, non infiacchita dalla incapacità sua. E scrissi a disegno « Allo stato normale »; perchè so benissimo

di quella anormale Mitologia Logica, che chiamano RIFLESSIONE INTUITIVA, o OCCHIO CHE VEDE SÈ STESSO (Fichte), o SPECULATIVA IDENTITÀ DE' CONTRARII (Hegel), o CERCHIO-QUADRATO, come la chiamo io. La quale *Come Fatto* (Singolarità), avrebbe a essere *Esaustione di Potenza* (Universalità), eppure *Come Fatto*,

« Che vi sia ciascun lo dice,
Ma ove sia nessun lo sa ».

Ma mi correggo. L'*Unificarsi* de' CONTRARII ci è bene nella Coscienza; ma precisamente perchè ci è importa Λογος, LOGICA SIMILARITÀ, ELEMENTARITÀ DI TERMINI, e non 'Εντελέχεια, O CONTRAPPOSIZIONE VITALE DI TERMINI. Anzi, anzi: il Νοῦς (Spirito), non è assoluto che in quanto Demiurgo (Fattore); e per questo appunto i suoi FATTI, non sono che Significazioni, Simboli, Paradimmi successivi del FATTO insuccessivo, epperò insignificabile, ed innominabile. Laonde la riflessione dice in fondo l' opposto di ciò, che i filosofi idealisti vorrebbero farle dire. Un dabben prete mi narrò una volta con gran serietà di un indemoniato, al quale l' esorcista avendo imposto di esclamare « O Dio mio»! il Diavolo se la cavò rispondendo « Odio mio »! così ubbidendo e dicendo il vero. Questo Mefistofele sillogistico del Sapere Umano parmi fare lo stesso. Giunto alla TERZA DIADE confonde l' esorcista filosofo confessando non sè, ma l' Intuito, suo autore, suo mandante, suo sovrano; ed esclama, come il Dandino della Cenerentola:

« È venuto il vero principe,
M' ha strappata alfin la maschera:
Son Dandino il cameriere! »

Sì; cento volte sì. La COGNIZIONE È REALE MASCHERATO; ed il suo vero culminare teorico, il vero pinnacolo di Suivisione in lei, è REALE SMASCHERATO; ma solo sino alla RICOGNIZIONE di un vassallaggio attuale e definito, e di un Principato Virtuale indefinito ed indefinibile. Le circostanze di luogo, tempo ec: cioè il determinismo del

*Quis, Ubi, Cum quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando*

ci circonda, c' inretisce ovunque. Ma l'avvedersene è già emancipazione. E quando sillogizziamo ci emancipiamo di vantaggio, anzi teniamo la vetta della libertà concessa agli umani, se filosoficamente ci persuaderemo che i ragionamenti son come gli occhiali, che correggono il non vedere effettivo con un vedere fittizio; e non possono servire come Pulcinella volea che servissero, cioè tenendo chiusi gli occhi. La quale necessità di aprire, di sbarrare gli occhi della mente reputo, in risultante, tutto il valore metafisico della scienza discursiva. Se non che cotesta veggenza artifiziosa, come la fisica, dovrebbe non dimenticare di detergere e tentar di rendere acromatiche le lenti sillogistiche; ed in tal caso finirebbe (*Proh dolor!*) per darmi vinta la partita; cioè per concedermi che le iridi non pure sono inevitabili alla ra-

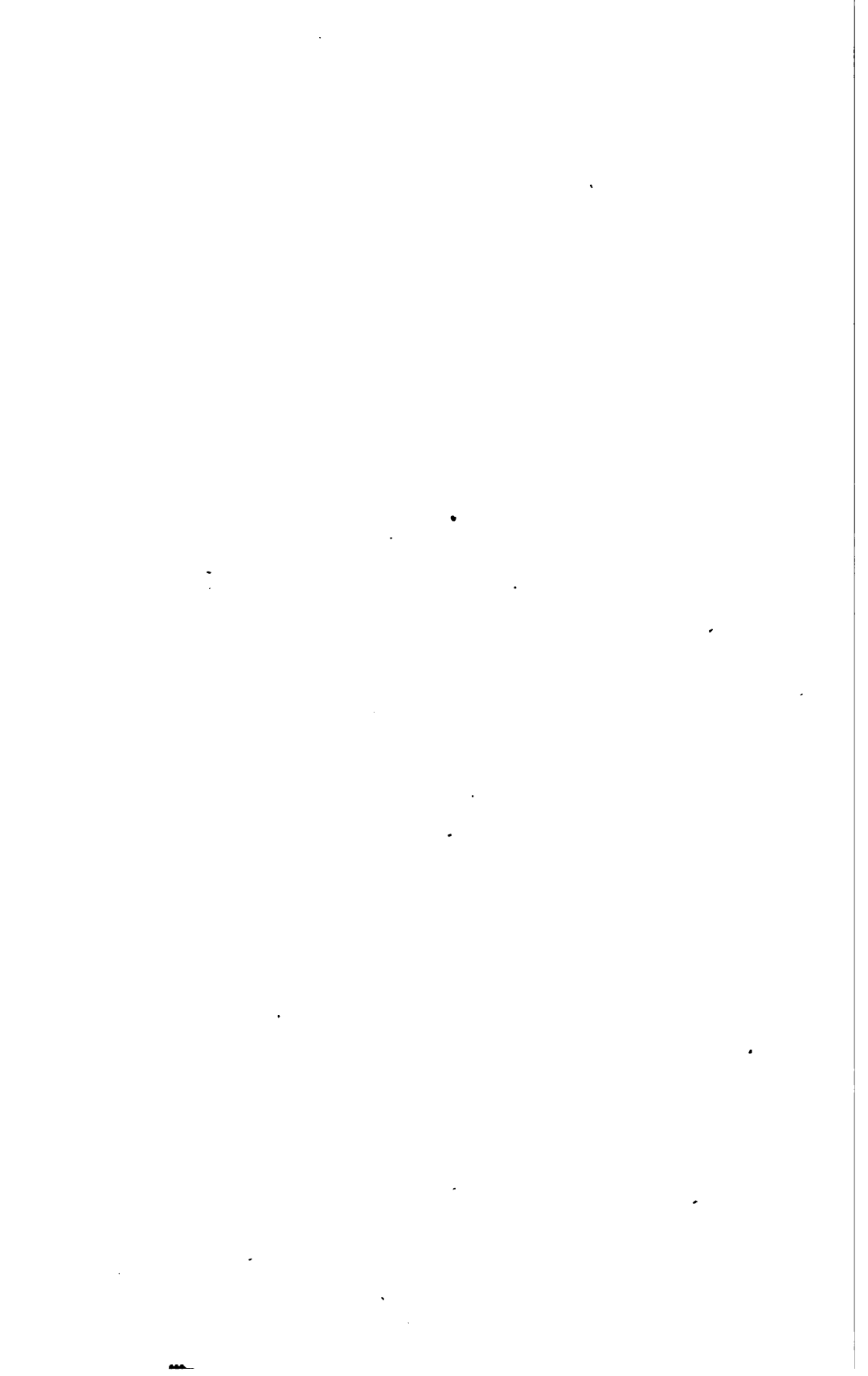
gionativa evidenza, ma che, DI LÀ DALLE FORME, la si riduce a CALEIDOSCOPIA bella e buona. Chi se ne diletta faccia pure il suo comodo. Io preferisco la pulcinellesca sapienza, che, non potendo vedere a chiusi occhi, gittava via gl' infidi occhiali. Solo mi differenzio dal napolitano Zanni in questo, che non irrido, non vilipendo l' infelice occhialoforo *Uomo*, i suoi poveri *Occhiali*, e l' incomprensibile *Occhialaio*. E dico a questo punto a me stesso ed agli altri: disputiamo, discutiamo, arzigogoliamo pure: chè siffatto via-vai dottrinale, giova « Au pis aller » a farci raggruzzolare allegramente il bozzolo dell' esistenza, ch'è il nostro cataletto; senza brigarci di metafisicherie, ipocritamente superbe come le hegheliane, o lealmente pusillanimi come le mie. NATURA e SPIRITO, intanto, simili alle due porte, una aurea ed una d'ebano, per le quali Omero fa passare i sogni, saranno in eterno le due foci del sognevole, fenomenico, fantasmagorico conoscere umano; ch' è sapere solo al punto che riconoscasi UNIFICAZIONE FORMALE di una DESCREZIONE REALE ASSOLUTA; o, meglio, CASA DI GHIACCIO, CHE COL FREDDO PROTEGGE DAL FREDDO L'INTIRIZZITO SAMOIEDO FILOSOFO, SUL CRANIO DEL QUALE ROVINA SE IMPRUDENTE EI SI AVVISI DI ACCENDERE DI SOTTO I VERI E VIVI FUOCHI DELLA NATURA. L' immortale Iside, velata sempre, ha velo *Polimorfo* agli occhi del volgo, *Dimorfo* agli occhi del Critico e miei, *Monomorfo* agli occhi del sonnambulo hegheliano puro. E NATURALISMO e SPIRITUALISMO, terza coppia dei

filosofici antagonisti, reziarii l'uno dell'altro non meno indarno de' loro scolastici predecessori (MATERIALISMO e INTELLETTUALISMO, ONTOLOGISMO e PSICOLOGISMO); sono destinati a compiere questa duplice ridda teorica, questo « Pas de deux », questo Waltz intellettivo, che fa girar la testa a tanti, e me scandalizza con la sua fatuità, come le coppie de' walzanti scandalizzavano in Europa quel Turco, che domandava: « Su qual letto va a finire questa scena »?

Ed eccoti, o pazientissimo amico e lettore mio, detta l'una e medesima cosa in cento guise; l'uno e medesimo scarno tema della mia speculativa monodia, variato in cento gruppetti di note capricciose alla Herz o alla Czerny. Non genesi, non dialettica, non esplicazione scienziale; ma nemmeno duplicazione pura, cacafonia pura, *Om om* puro. Il pensiero del LIMITE, di cui mi fo banditore, non è nuovo, ma vecchissimo come il salterio, o ciò pure che rima con salterio; sempre che si scartabellino un po' le opere degli antichi e ci diamo l'incomodo di capire Socrate, Agostino e Kant. Questi triumviri del LIMITISMO avrebbero renduto supervacaneo il mio sproloquio, se avessi potuto contare sul meritato divulgamento e prevalenza del modesto loro sapere nella saputissima e immodestissima età, che viviamo. O positiva età, che neghi tutto che non sia te stessa, e te stessa ignori sulla tua cattedra *Pestilentiae*, locata come è proprio agli antipodi del Γνῶτι σεαυτόν socratico; io non voglio appartenerti che allo stato fossile, come un trilobite pa-

leozoico tra tanti perfettissimi bestioni viventi, gaudenti, impertinenti. Io voglio nullificarmi in te; e così solo divenire NON PURA EFIMERA DEL REALE come il volgo, ma EFIMERA COSCIENTE DI SÈ, come i veri saggi di tutti i tempi.

Sta sano. A tempo migliore l'intuito della COSA IN SÈ, che mi sorge in capo in effetto di tali principii.

*Il tuo Filarete*
ANT: TARI.

## LETTERA 2.a

### LA COSA IN SÈ.

'Εγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς, καὶ ον, καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμόν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀνεκάλυψεν.

*(Ego sum quod sum, quod fui, quod ero, nemoque mortalium mihi velum detraxit).*

---

Egregio amico,

Le dichiarazioni filosofiche, che desiderate, vorrebbero un volume a esser fatte a modo. Poichè SPIRITO, VOLERE, INNOMINABILE sono essenze assolute, epperò quintessenze, che, come l'olio di rosa, in una gocciola sola possono concentrare il succo ed il profumo di una selva intera di fiori. Farò, dunque, come colui « Che pensa più che dice »; usando, e forse abusando, del privilegio, che mi dà il proverbio — « A buon intenditor poche parole ».

L'esigenza di ogni Filosofia seria è stata, è, e sarà sempre ciò, che Dante bellamente definisce—« Descriver fondo a tutto lo universo ». Che cosa è questo fondo? Qual rapporto ha con noi? Possiamo fare a fidanza con le cose, azioni, affetti, onde siamo circondati? Ecco l'enimma della Sfinge all' Edipo filosofo. Il volgo non sospetta nemmeno l'esistenza del problema; è un S. Tommaso a rovescio, che non discrede, ma crede, anche che non veda e tocchi. Noi quel problema siam tenuti a risolverlo comecchessia: siamo Ecate, che improvvidi saggiammo i frutti amari dell'orto di Dite, del DUBBIO; e non possiamo più tornare alla incoscienza primiera.

Or la soluzione filosofica, tentata in tutti i tempi, si è articolata, e non potea logicamente non articolarsi che ne' seguenti termini:

I. Il Fondo Assoluto dell' *Esistente* (Mondo), è il placito divino; onde l'*Emanatismo Indiano* ed il *Creativismo Semitico:* l' uno, più che religioso, filosofico fino alla inconseguenza; l'altro (onde la teologia cristiana medioevale), più religioso che filosofico, sino allo assurdo.

II. Quel Fondo è una Causa extracosmica, impersonalmente operante (*Principium fiendi*, sostanza spinozistica); o personalmente efficiente (*Principium agendi*, Deismo scozzese).

III. Il Fondo è Principio intracosmico; ma impartecipe della sua Fenomenia, che è il suo vizio interno (Wille schopenhauriano); ovvero partecipe tanto, che la giustifichi anche nelle apparenti aberrazioni di lei (Spirito hegheliano).

IV. Il Fondo non esiste, e solo reputiamo fondo dello universo la Stoffa, onde è formato (Materia, onde l' Atomismo de' naturalisti antichi e moderni); ovvero non è che un supposto erroneo della intelligenza umana (Positivismo crasso, negazione della Metafisica, glorificazione della Scienza Finita, ritorno allo infilosofico punto di partenza del volgo).

I.

Dallo specchietto, che protendo alla discrezionale vostra ispezione, è facile rilevare il posto logico (Τόπος), e l'importanza di ciò, che l' Heghelismo chiama Spirito. Eccovelo brevemente tratteggiato.

Lo Spirito è l' Assoluto della Cognizione; ed alfa

ed omega del mondo, che riguardasi come fenomeno di lui. Or l'organo conoscitivo essendo la logica, lo SPIRITO, conseguentemente, sarà assoluto Λόγος, o LOGICA REALE; cioè non solo *Principium cognoscendi*, ma *essendi*. La *Natura* non parrà che l'« In sè », ovvero la Virtuale Oggettività di tale Assoluto; il SAPERE ridurrassi al « Per sè », o Esistente Soggettività di esso; infine il CONCRETO, cioè il pensiero incarnato, o PENSIERO VITA, coronerà nella Storia, nella Religione, nell'Arte, questa autocratica IDENTITÀ del Reale e della Cognizione, che torna allo « In sè e per sè » della Fenomenia, ch'è lo SPIRITO.

Il pregio immortale di tal vedere, checchè ne svillaneggi Schopenhauer con contumelie da galessiere, sta in questo, che l'esigenza indubitata dell'uomo moderno è l'UOMO DIO, o Dio a sè stesso, fuori e di qua da ogni simbolismo e mitologismo religioso. Questo intracosmico postulato è tutta la nostra vita. Hegel, in tal senso, davvero è per noi ciò, che millantano gli hegheliani: non un filosofo, ma il FILOSOFO κατ' ἐξοχήν. Ma, per isventura, accanto al pregio si accampa umanamente il difetto, *Juxta illud:* « Quando Iddio edifica un tempio, il Diavolo non manca mai di farcisi una cappella ». Ed il difetto organico dello SPIRITO hegheliano, il malore incurabile della LOGICA REALE eccovelo diagnosticato in poche parole.

Se vi ha compenetrazione del mondo e Dio nell'uomo (e l'uomo sulla terra non è in fatto che ciò), la compenetrazione evidentemente avrà luogo nell'uomo intero, cioè in quanto *Pensiero, Emozione, Azione;*

e non nell' uomo frazionale del pensiero solo. Chi ha autorizzato il filosofo a preconizzare l'autocrazia della Cognizione nella umanità; e conseguentemente a dichiarare modi di essa il Volere e l' Azione, non meno autogeniti del pensiero, non meno ipostasi della triade SPIRITO? E notate. Il dirci che SPIRITO è totalità, sintesi assoluta de' CONTRARII, mondo ed uomo, Volere ed Idea a un tempo; e giungere a tale giustissima conclusione sulla via logica, sul Calvario dialettico, dove non si genera, ma si crocifigge la vita; torna a un mutar di mondo senza uscire del mondo, ed a girne in Paradiso senza cessare di vivere. Poichè se davvero il vostro SPIRITO triforme è in risultante il CONCRETO, il πάν, non si capisce questo strano giudizio sintetico *A priori*, che vi fa giungere a lui da un suo elemento, la Cognizione, che non è lui, anche secondo voi: voi almeno non negando la diversità *Fenomenica* di Volere ed Affetto dal Pensiero Conoscitivo, sulle spallacce del quale vi calate, come Dante su quelle di Flegias, nel Malebolge logico, in cerca « Del fondo dello universo ». In somma dal dilemma seguente non si può uscire. O SPIRITO vale ciò, che Hegel pretende, cioè *Concretezza* di Conoscenza e Realtà, ed in questo caso la Filosofia è impossibile, come quella, ch' è discorso e riflessione, e, quindi, distacco dal suo oggetto, e non l' oggetto stesso. O SPIRITO è emergenza assoluta di Conoscenza da Realtà; ed in questo secondo caso è impossibile la costruzione *A priori* di veri indubitati; ed il CONCRETO (Identità di Essere e Conoscere), rimarrà inaccessibile.

Spinoza poneva extracosmica tale identità nella sua SOSTANZA: e diceva il vero filosofando male. Poichè dimenticava la immanenza del suo pensiero nella sua Filosofia; la quale, come il cavallo di Orlando, tutti i pregi avea da quello in fuora di essere filosofica. Hegel perfeziona Spinoza; e questo è il guaio. A quel ronzino, cui mancava la picciola bagattella della vita, non dà la vita vera, ma una vita dialetticamente galvanica ed illusoria; e l'Heghelismo, divenendo filosofico altamente, cessa di esser vero ne' suoi pronunziati. Singolare incaglio della ruota speculativa; di cui non è in colpa che il cerebro umano, e non alcun filosofo! Il vero, dicea Kant, è un diallele eterno (Circolo vizioso). Dee combaciare col suo oggetto; e se combacia non è più vero, o visione intellettiva, ma entità inerte. Ciò mi riduce a mente il motto di Lessing ad uno scrittorello: « Amico, il vostro libro ha di molte cose vere e nuove; solo le vere non sono nuove, e le nuove non vere ». Io direi, al modo stesso, allo SPIRITO hegheliano: « Amico, tu se' Realtà e Cognizione a un tempo: solo la tua Realtà non è conoscibile, e la Cognizione non reale ».

Determiniamo ora un po' il WILLE schopenhauriano a rincontro di questo concetto dello Spirito.

## II.

Il WILLE è l'assoluta volontà, o l'assoluto FARSI QUALCOSA, di cui le volizioni nostre finite non solo, ma l'universo mondo in tutte le fasi, non è che il

transitorio ombracolo, o fenomeno. L'*Actus Purissimus*, secondo questo vedere, è l'alfa, ma non l'omega di tutte cose: tutte cose essendo evanescente illusione, e propriamente il nimbo di Maia, che spiega il volere ne' varii gradi della sua esistenza. Vedete che siamo da capo a una totalità, cioè allo immedesimare col Dio delle religioni una sola delle sue ipostasi umane, il *Wille*. Ma qui non trattandosi punto del postulato unitario dell' heghelismo, che incoccia a identificare pensiero e vita, anzi per contrario affermandosi con inesorabile separatismo la incongruenza di quei due mondi, la contraddizione metafisica sfuma via; ed in quella vece abbiamo, quasi come in Spinoza, la posizione di una COSA IN SÈ, che, come un *Deus ex machina* salta fuori dall' X kantiano, al quale Schopenhauer ci rimena, tirandoci per le orecchie. Egli è, o pretende essere, un Kant perfezionato, al modo stesso che Hegel la pretendeva a Spinoza perfezionato. Or se chi lava la testa all' asino perde il sapone, chi pretende ridirizzar le gambe al buon senso torce le proprie, e fa dell' X un Z: dell' X, onore del Golgota della « Ragion Pura », un Z disonore del Calvario del « Welt als Wille ». E non mi dite esagerato. Il terribile di Kant è la stessa imperfezione sistematica, la mezz' aria, in che vola questo vespertile del pensiero, eliofobo dal lato del Dommatismo, e linceo dal lato dello Scetticismo; che dimostra ogni Metafisica antinomica, e fa una Metafisica della non Metafisica, che è forse il *Non plus ultra* delle possibili audacie della umana curiosità « Non contenta al *Quia* ».

Racconciate, rattoppate questo bizzarro centuncolo nè arlecchinesco, nè filosofico, ma dottrinale, e Kant non sarà più Kant; ed in luogo di dotta ignoranza (Criticismo), avrete una iguorante dottrina (Esperimentalismo metafisico). In fatto, come non ci scandalizzeremo a questa schopenhauriana *Contradictio in adiecto* di un VOLERE ASSOLUTO, oggetto di esperienza interna, in quella che ostinatamente affermasi ogni esperienza essere fenomenale, epperò, quanto alla COSA IN SÈ, fallace? È, o non è, codesto WILLE, onde mondo ed uomo provvengono, una COSA IN SÈ? Il filosofo risponde affermativamente. Ma soggiunge: « Nella suicoscienza umana esso si rivelava come rappresentazione, è vero, ma come « Immediata Rappresentazione » (*Mirabile dictu!*); epperò è WILLE, cioè Assoluto Relativo per noi. Adunque, dico io, in fondo in fondo, o nella sua *Intimità*, non è poi WILLE nemmeno; ma l' incomprensibile sostante del WILLE. E perchè, già che ritorniamo a tale spinozistica sostanza, essa vien fuori sulla scena della coscienza a rappresentare la parte del *Volere*, e non del *Sapere*, o dell' *Affetto:* la parte di Macbeth, e non quella di Amleto, o di Otello? Forse perchè la strega Filosofia ha inteso incoronare chi opera, anche delinquendo, e non chi ama, e tanto meno chi stassi a dubitare, meditare, rimeditare *In infinitum?* Or la strega, ch' è Scienza o Prescienza, non si suicida così? Voglio dire che il WILLE, coronato e mitriato dalla Filosofia, è un *Non-Sapere,* non dichiarato solo sapere, come fanno Socrate e Kant, e come non fo mica io loro umile disce-

polo; ma risanato, confermato, anabaptizzato *Non sapere* dal Sapere, che, così, non si capisce come ciò sappia. E notate. Hegel e Schopenhauer, due *Totalisti* (scusate l'espressione) a tutt'uomo, riescono a *Parzialisti* del sapere e del volere; e, tuttochè facciansi il viso dell'arme, e si piantino agli antipodi l'uno dell'altro, si somigliano a capello nell'effetto di non *Totalizzare*, ma solo abusivamente *Unificare* la fenomenia. La differenza, peraltro, ci è; ed, a parer mio, a vantaggio di Hegel. Poichè l'*Unificare* è pur sempre funzione conoscitiva e non volitiva; epperò nella lateralità legheliana vi ha almeno conseguenza, dove che la schopenhauriana è inconseguente al tutto. Del resto, Spinoza e Kant sono modernizzati ne' due loro epigoni; e se l'evo nostro la pretende a Dio di sè stesso, onde la opportunità dello SPIRITO in Politica, Storia, Giureprudenza, Estetica ecc; dall'altro lato esso evo moderno non vuol saper cica di apriorismi logici, teleologismi pratici, predeterminismi storici; onde la opportunità del WILLE, che sorride agli Esperimentalisti, Meccanisti, Naturalisti, che tengono il campo, lasciato non sodo, come essi credono, ma maggese della Metafisica. La Fenice Divina non è morta; ma, come ben dice lo Strauss, è in istato di muda. Spetta a noi di rimpiumarla, e farla risorgere dal suo rogo d'incenso e mirra. Nelle grandi Filosofie prossimo-passate è un abuso in Hegel, è una incoerenza in Schopenhauer. L'*Ottimismo* del primo, che accetta guerra, pena di morte, tirannide, non infinocchia nessuno, che sentasi in mano il proprio destino. Il *Pessimismo*

del secondo, che denigra mondo ed uomo, e dichiara il mondo pessimo de' mondi, e peggiore del non-mondo, a che va a parare? A glorificare l'ascetismo, perchè rinunzia alla vita; ed a incensare i santi del martirologio romano quali eroi massimi, perchè mortificarono la carne, e seppero far getto de' beni sociali, che Schopenhauer stima miserie, con un retrogradismo da tutti gl' istinti moderni, che disgusta i più pazienti lettori. Se fu a ragione rimproverato ad Hegel che le sue logiche predeterminazioni dell'esistente favoriscono il quietismo; che diremo del disumano serafismo filosofico, che rifrigge le ubbie degli anacoreti della Tebaide; ed a questi chiari di luna, in questo secolo febbrilmente operoso, si confuta da sè, anzi fa ridere come una iperbolica cappuccinata? SPIRITO e WILLE, Hegel e Schopenhauer, non bastano, per conseguenza, al mio pensiero. E poichè, oltre le primalità umane SAPERE, VOLERE, FRUIRE, non si può procedere *Directo tramite* senza perdersi nel vuoto; resta ad integrarle in un Ecletismo Speculativo, che non le aggreghi o iustaponga; ma le fonda insieme, le sintetizzi in un vedere centrale, e speculativamente totale, onde risulti un vero, complementario delle lateralità enunciate, non fosse che negativamente; e paciero, direi quasi, di Scienza e Vita, come ha pure ad essere un vero, che sia VERO VERO.

Questo mediatore, questo paraninfo metafisico pretende di essere il mio INNOMINABILE. Non vorrei, peraltro, che della sua mezzanità si avesse a dire quel, che Casti dice de' governi misti:

« Il misto è un certo amalgama posticcio
Di carattere anfibio e ermafrodito,
E specie di politico pasticcio
D' agri e di dolci intingoli condito,
Che avvicinar volendo e unir gli estremi
Di sua distruzīon racchiude i semi ».

Ma vediamo un po' da vicino se esso merita tale rimprovero; se, cioè ha la tessera di ammissione, e non è un intruso nel tempio di Sofia.

III.

A) L'Innominabile, dunque, concepisco come *Fondo alla fenomenia universa* anch' esso, intracosmico come lo Spirito ed il Wille, immanente, indeclinabile, e non extracosmico, trascendente, come il Dio delle Religioni, e del Dommatismo antikantiano. Ma se lo Spirito era l' assoluta notorietà di tal Fondo; il quale, essenzialmente *Pensiero* («Gedanke») e luce, non fa ch'elucidarsi e rivelarsi nel mondo e nell'uomo, apocalissi viventi di esso Spirito; se il Wille era la relativa occultezza, e nescienza umana del Fondo medesimo, essenzialmente *Vita*, e semīluce; epperò veduto e non veduto;—il mio Innominabile è assoluta incomprensibilità, mistero; e non che penombra della intelligenza e della vita, tenebria compiuta, che le inviluppa, anzi le occupa in ogni loro parte. Quando Platone chiamava il Cosmo 'Επιστολὴ θεοῦ, diceva trascendentemente ciò, che io intendo immanentamente

per *Nominazioni Esistenziali* di un innominabile ed inesprimibile significato; a un bel circa come un sistema di segni, di cifre, di gesti (putacaso de'geroglifici prima che fossero interpretati), di cui non sappiate che sol questo, che, cioè, sieno significativi, senza potere indicare che diacine significhino. Questa lessicografia incompresa ed incomprensibile è per me il mondo: esso dice non ciò che È, ma ciò che NON È il Reale Assoluto. Ed ho una Metafisica da tale convinzione, non autocratica come la hegheliana, non sanculottista come la schopenhaueriana; ma temperata e conscia del suo LIMITE. Poichè *Regna e non governa;* ossia non contraddice al *Sapere Finito* (Naturalismo), anzi lo incoraggia; solo con la riserva, col *Cave canem* della coscienza della sua finitezza e limitazione.

*Omnis determinatio est negatio* è, per me, aforisma spinozistico di evidenza assiomatica. E conseguentemente snocciolo, per uso proprio, un rosario metafisico al Dio mio, che è l'opposto diametrale di quello, che i musulmani snocciolano ad Alla. Essi dicono: Alla è giusto, è forte, è saggio, è trionfatore («Ackbar»), è sempiterno; e via così. Io dico: l'INNOMINABILE non è giustizia, non fortezza, non saggezza, non tempo, non spazio, non cosa, non pensiero, non istinto, non ragione ec: ec: O, a meglio esprimermi, non sono io, ma il mondo, che dice e contraddice sè stesso così; essendo non più che SEGNO di un Reale, che esso non è; non più che una tiritera di NOMI (le esistenze) dello INESISTENTE REALE. E notate. Aristotile scrisse: Tὸ δε ἓιναι ὀυκ ὀυσία ὀυδενί *(Existentia ad essentiam*

*nullius rei pertinet)*; e Schopenhauer, per suoi fini, polemizza contro tale pronunziato. Io nemmeno lo accetto. Ma poichè l'*Ens realissimum* (l'INNOMINABILE) se non esistesse sarebbe il NULLA ASSOLUTO (l'assurdo in atto), onde la necessità dell' Ἐιναι; io soggiungo: l'ESISTENZA non è l'essenza di alcun *Fenomeno*, appunto perchè fenomeno, ma è inevitabilmente la parvenza di un QUID NOUMENO IGNOTO, di QUALCOSA NON COSA, ma COSITÀ; non fenomeno, ma FENOMENICITÀ; cioè non *Intra*, ma *Extra* essenziale all' esistente: il *Nonnulla* di ogni *Nulla*.

A parer mio, quattro casi possono darsi. O tutto è NULLA (Nirwana buddistico); o tutto è COSA (il Παν di Strauss e de' Naturalisti, che, spinto all' estreme conseguenze, riesce allo SPIRITO hegheliano); o tutto è in parte NULLA, in parte COSA (VORSTELLUNG e WILLE di Schopenhauer); o, infine, tutto è NONNULLA (il mio Innominabile).

Ciò significa che il mondo, per me, non ha un fondo, a lui estrinseco; ma sì uno intrinseco, in lui *estrinsecato* nell' apparenza. Anzi reputo esso mondo il proprio fondo, in quanto SUINULLIFICAZIONE, SUIMETASTASI, SUICIDAZIONE GENITALE DI SÈ, o autogenita vita. Il Nonnulla è COSITÀ, QUIDDITÀ; ma non questa, o quella *Cosa, quid;* sibbene il Nulla stesso, che nullificandosi *In aeterno* nel pensiero, cioè crogiuolandosi in sè torna a EVANESCENZA DI EVANESCENZA, *Vanitas vanitatum* in senso buono, o vanità non vana; o *Sogno, Indizio, Accenno* di un Innominabile Reale. Le prove dell' esistenza di Dio (ontologica, cosmologica, fisico-

teleologica), sono inficiate di antinomia e paralogistiche, come a ragione dialettizza Kant; perchè tutte romponsi il collo nel trascendente salto mortale dal fenomeno al noumeno. La stessa intrascendenza dello SPIRITO hegheliano è trascendente; come quella, che accampa nel finito un Infinito qualitativamente diverso da lui: per non dire del WILLE, incompartecipe al tutto di questo suo escreato (mondo),—« Che ci fa tanto feroci »—. Il mio INNOMINABILE, per contrario, è *Intrascendenza totale.* Poichè non fa ch' esaurire il fenomeno, che in lui, senza reticenze capziose, rivelasi quale è; cioè biforme, bifronte, centaurino, cerchio quadrato,o cerchio che la pretende a quadrato (Finito-infinito, Senso-ragione, Necessità-libertà ec.). Il mio filosofare è questa prova testimoniale; e prende nota, senza più, dell' assurdo, che l' Esistente abburatta, senza poterne mai cernere il REALE; eppure eternamente arrabbattantesi intorno a tale cerna impossibile, Danaide immortale di un vero, fluidizzato nella ricerca. Non dico conchiudendo, e quindi saltando, come tanti metafisici acrobati: « Dunque, è in fondo alle incoerenze esistenziali una Cagione, un Principio, una Unità sostanziale di tanti dissidii ». Ma dico senza ergotismi abusivi: «Ecco il mondo, *Ecce homo*, ecco la *Contradictio in adiecto et subiecto* della fenomenia. Essa è assurdo, cansato oggi per rinascer domani: Idra senza Alcide possibile, le teste della quale,schiacciate e schiacciabili tutte dalla cognizione speculativa, non lasciano che *Il vuoto dell' assoluta loro Non-Entità.* Che altro suona ciò se non questo:

« NELLA CACAFONIA DELL'ESISTENTE, NELLA FATUITÀ DELLE NOMINAZIONI FENOMENALI, NEL NONSENSO DI OGNI APPELLATIVO DELLA VITA, NON RIMANE CHE L'INNOMINABILE? *A parte ante* (*in noi*) è ombra di ombra, sogno sognato, come diceva Fichte, in aderenza al famoso pindarico: Σκίας ὄναρ ἄνθρωπος. *A parte post* (in sè), chi può dire che sia; se il suo *Esse*, contrapposto al nostro, ch'è il suo *Non-esse*, conosciamo sol nel *Quod*, non nel *Quid* (nel Das, non nel Was); presso a poco come argomentiamo non vuoto uno scattolone pesante, senza poter capire che contenga? Tale *Esse* di un *Non-Esse* mi fa capovolgere l'entimema cartesiano; ed intuisco (non conchiudo, badate bene), « *Cogito, ergo non sum* »: nel caso sempre che, heghelianamente, considerassimo *Atti* di pensiero le cose, e non quello, che in verità esse sono, cioè *Limitazioni* di pensiero.

A ogni modo, in siffatta dialettica dell'INNOMINABILE, che riesce a una *Positiva Negatività*, a un *Ponere*, ch'è un *Tollere;* io procedo per GIUDIZII INFINITI, appoggiandomi, claudicante occhiuto e curioso come sono, a cotesti ciechi cursori, a cotesti amaurotici lampadodrómi, come il veggente zoppo della storiella indiana al cieco bene in gambe. Essi GIUDIZII INFINITI, proposti da Aristotile, ventilati formalmente a loro modo degli scolastici, accozzati da Kant a mo' di vecchio ciarpame, sol buono a figurare nel Museo delle categorie, quasi lucerne, che non abbiano a far luce a nessuno; essi notevolissimi giudizii sono i miei candelabri blindati, le mie lanterne

cieche, i miei occhiali acromatici o specchi concavi, che mi capovolgono l'universo mondo, con un ridirizzamento sol possibile in infinito, ossia fuori della umana visione. Schopenhauer gli bisticcia chiamandoli « Finestre finte »; e intende che con tali giudizii non si giudica nulla. Ah! signore, non vedete come chi giudica nulla, *Giudicando,* e non essendo nel giudizio nulla, giudica in fondo il NULLA, e di fatto lo prova NONNULLA? Il giudicare infinito ha il *Sono,* l'ENTE, ma in quanto NON-ENTE; poichè non dice A è B, e nemmeno A non è B, ma A è NON-B. Laonde il B è bensì inerente all'A, ma non come predicato, sibbene come assenza di predicato; non come nominazione, sibbene come *Innominazione;* non come Inerenza pura, ma come INERENZA DI UNA TRASCENDENZA incomprensibile, la cui traccia, orma, è tutto il Reale della cognizione umana. Ecco perchè io sfato i *Giudizii Analitici,* ai quali Schopenhauer concede l'*Alter ego* della ragione: questa regina abdicataria, secondo lui, questa Cristina, che arcadicamente perde il suo tempo a rimare *Nozioni* (Begriffe), questo Carlo V, che si diverte a disciplinare oriuoli (Concetti), non avendo potuto disciplinar popoli (Vite). Siffatti giudizii analitici lasciamoli a'Geometri: la Filosofia vuol di più. Ma i mitici GIUDIZII SINTETICI A PRIORI sono soverchievoli. Lo SPIRITO hegheliano lo prova con la enormezza di una sintesi assoluta *De omnibus rebus et quibusdam aliis.* Adunque, non v'ha per me che i *Giudizii Infiniti,* che me-

ritino di esser dichiarati i fedecommessarii dell' INNOMINABILE, i vessilliferi della Filosofia.

Il mondo, oggettivamente, è un sistema di « Non questi »; di smentite onniloque nello spazio, nel tempo, ne' nessi causali, all' analisi del pensiero. L' infinità di tale nullificazione di ogni attualità di essere, rende nugatorie a un tratto affermazione e negazione, domma e scepsi, certezza e dubbio, il *Sum* ed il *non Sum;* ed approda al SUM NON di analisi infinite, in che la sapienza umana, pari allo eroico affondatore affondato del nostro naviglio, trionfa di sè, e va al fondo dello universo affondandosi. Chiamategli pure tali giudizii « Finestre chiuse, anzi finte ». Io, per me, gli credo organici a una sobria speculazione, a una speculazione, astemia di ontologismi aprioristici, e di aposteriostici empirismi: dello squisito Tokai hegheliano e della plebea birra di Büchner. E mi paiono finestroni spalancati, e porgenti la vista in nessun mondo « Di là », ma in questo mondo « Di qua »: simili al classico finestrone di quel tale, cui Castrucci Castracani disse: « Amico, la tua casa se ne fugge via per la finestra »! Anzi, se sono spiracoli, gli paragonerei, riguardo al mondo, che introspettano, a' finestrini de' globi areostatici; aperti i quali, il globo si sgonfia, e cambia la temeraria ascensione al « Non spirabil aere » del cielo, con la prudente discesa nel « Più spirabil aere » della terra.

Or comprenderete benissimo che, sulle grucce e non su trampoli, non posso ascendere la scalea lo-

gica che con gran precauzione; e propriamente sempre a ritroso dello Heghelismo. Il quale essendo volto innanzi, io volgomi indietro a ogni passo. Abbiamo di comune il punto di partenza, che è per l'INNOMINABILE, non meno che per lo SPIRITO, il pensiero teorico, o la cognizione. Se non che l'Alcide SPIRITO, nella sua cuna dialettica, si diverte a strozzare i serpi della contraddizione; in quella che l'INNOMINABILE gli educa e nutrisce, precisamente come faceva il tiranno Soak nello *Schah-namé* di Firdousi, il quale tiranno nutriva di cervelli umani i serpi, natigli, per un bacio di Satana, in sulle spalle.

Intendo dire che la dialettica hegheliana è monistica, ossia unificatrice di contrarii; cotesta unificazione essendo presa tanto in serio nella Logica Reale, che, nello SPIRITO, ogni multiplo di vita e di pensiero è assorbito ed integrato, per non dire imbalsamato, nell'UNO ASSOLUTO. Io penso, per contrario, la *Funzione Unificatrice* essere bensì caratteristico ed inevitabile segnacolo del conoscere; onde la legittimità del metodo dialettico in Filosofia. Ma appunto perciò quella funzione, riverbero umano del Reale, dico non poter che adombrare, e non esaurire il Reale stesso: a guisa di uno specchio, che, perfetto che sia, non duplicherà mai la persona, che si specchia, e solo ne riprodurrà la immagine illusoria. Anzi vi ha di peggio. Se dalla immagine di uno specchio puoi, a un bel circa, congetturare l'essere verace della persona, che specchiasi: dalle unificazioni conoscitive, non che arguir checchessia sull'*Ens realissimum*, ti sarà giuo-

coforza guardarti attentamente, se non vorrai dare nello scerpellone di qualche costruzione abusiva.

In somma, anche io la pretendo a dialettico. Anche io comincio la investigazione logica con l'*Essere* e col *Nulla*, i due protoantagonisti della cognizione; e tiro via con tutte le tesi, antitesi e sintesi della logica hegheliana. Ma quelle SINTESI, vere antitesi *Logiche*, o puramente formali, di altre TESI della Natura, ovvero *Soztanziali*; quelle SINTESI, nelle quali l'ANTITESI è in perpetua risurrezione conoscitiva; mi provano l'invulnerabilità, la immortalità, la permanenza del multiplo nella fenomenia. Ed esso multiplo stimo irreducibile affatto, o reducibile solo nella triade di CONOSCERE, VOLERE, FRUIRE: tricipite Cerbero, che — « Umanamente latra »—in ogni sapere, conscio della sua limitazione e non infatuato di monismo superbo. ¿Tale *Triade*, ipostatica del REALE INNOMINABILE, disvelasi allo acume logico, capace d'introspicere nella DIALETTICA, superficiale esaustione de'contrarii, la *Contrapposizione* centrale di vita e sapere, che comincia da *Ente* e *Nulla* (sì e no), impossibili a immedesimare più che *Formalmente* (come coscientemente fo io ne' miei giudizii infiniti); e finisce in *Mentalità* e *Cosità* (pensante o pensato), irreduttibili pure, anzi l' IRREDUTTIBILITÀ κἀτ' ἐξοχήν, lo screzio radicale, la bicentralità di questa enimmatica stella binaria, ch'è il nostro microcosmo. Logica, dunque, ma dualistica, non monistica; diadica disillussiva, e non monadica mistificativa: non induttiva, non deduttiva, ma deduttivamente riconoscitiva della induzione delle

induzioni, o dell' INNOMINABILE FONDO del babelico 'Ονομαστικόν esistenziale.

B) Eccovi accennata la genesi e le pretensioni del mio INNOMINABILE. Quantunque porfirogenito, o nato, come lo SPIRITO, all'autocrazia cosmica ed umana, esso non è aristocratico per nulla; e se ne infischia del suo *Dritto Divino*, e bazzica col popolo, e fornica con l'empiria; e, come il principe del « Ballo in maschera », finisce per farsi pugnalare da' suoi cortigiani, e da me, il più pregiudicato di tutti.

In altri termini, e per uscire di questi parlari figurati, che pur troppo sono la imperdonabile fisima del mio stile, io dico: La dottrina, che riconosce un INNOMINABILE FONDO, immanente alla fenomenia, non può nè riuscire all'ottimismo, come quella, che vede concretarsi nello SPIRITO ogni esigenza della cognizione; nè metter capo al Pessimismo, come l'altra, che, nell'assoluta stupidezza del WILLE, crede potere svillaneggiare come sogni le più costanti preoccupazioni, le più sante speranze della umanità. Tale enorme pessimismo mi è sempre paruto la genialità del paradosso in Schopenhauer; o anche (per tornare al vomito delle mie figure), mi è paruto « Il diavolo più brutto di quel, che si dipinge ». Che senso possibile ha il declamarci uggiosamente che il mondo attuale è peggiore di molto del « Non mondo », o del suo nulla? *Non entis nulla predicata;* e un *Peggiore* di ciò, che non è soggetto, sfido io a concepirlo. Lo stesso dite dell'uomo schopenhaueriano; il quale è la catti-

veria personificata (*Homo homini lupus*); e cocciuto, per giunta, nel male e nella miseria sua ed altrui, proprio come quel mulo,

> « A cui natura,
> Diè forte il calcio, e più l'ostinatezza;
> Ed i coglioni per coglionatura ».

La quale minghionatura è, secondo il nostro pessimista, la libertà umana: ironia, per suo credere. Ma non secondo l'uomo stesso, che ponsi iniziatore; tuttochè le sue iniziazioni cadano nel determinismo, appena esistenzializzate. Del resto, su tale teoria, mi rimetto alle mie « Confessioni ».

L'Innominabile, adunque, mi salva dallo inumano *Pessimismo*, dal *Quietismo* consequente; e dalla patologica *Ascesi*, glorificata dall'atrabilare filosofo del Wille, ma pur sempre cachessia pratica, effetto di teorica denutrizione. Il mio mondo non è nè buono, nè cattivo (Bene e Male essendo categorie etiche, di applicazione equivoca, contingente, o, al più, consuetudinaria, eterogenea con l'Essere; del quale il *Cui bonum* non fa mai difetto. Poichè esso sempre « È quel, che è e non può non essere »: onde l'evidenza del biblico *Vidit quod erat bonum*). Capitelo questo mondo, e perdonerete alle apparenti sue eteronomie (« Comprendre c'est pardonner »). Incocciate a volerlo ligio al vostro egoismo; e certo sarà per voi *Lacrimarum vallis*. Il Cristianesimo, che Schopenhauer leva a cielo, perchè lo stima pessimista, non è pes-

simista, che per ispirito di contraddizione al Politeismo ed alla vita antica. In sè è tanto poco pessimista, che non gli parve vero di mondanizzarsi e di conchiudere, a detta di Heine, quel concordato tra Cristo e il Diavolo, ch'è il Cattolicesimo. Esso Cattolicesimo, per tale rispetto, reputo umanissimo e degno dell' italiano buonsenso: restitutore *In integrum* privilegiato di ogni esagerazione dommatica, ortopedico pratico di ogni altrui claudicanza, conseguente a storpio dottrinale; erniario riparatore di tutte lesioni mistiche della contemplazione umana. Colui, che proponeva una cattedra di SENSOCOMUNOLOGIA in questo secolo iperbolico, dovrebbe, secondo me, fondarla in Germania con professori obbligatoriamente italiani: in Germania, dove si volle e si tentò la restaurazione cristiana galvanizzando la mummia dommatica della predestinazione e della grazia, a dispetto del Neopelagianismo ponteficale romano; e si sfatò l'ascesi, corollario di quel Predestinismo spietato, con una slogicatura, che, ne'logiconi maestri miei, fa davvero strabiliare. Al quale proposito mi sovviene di un motto del Cimarosa. Egli solea paragonare le picciole voci de'cantanti alle mele fradicie; dalle quali se un musicista avvisato toglie via le note sorde, come dalle mele togliamo il fradiciume, si avrà un picciolo, ma sapido bocconcino tonale. Ora i tedeschi, nella riforma luterana, parmi operassero, col Cristianesimo, precisamente a rovescio del saggio consiglio del maestro napolitano. Ritennero, in fatti, ed inzuccherarono il fradiciume teologico, è gittaron via il mondanismo

romano, sola storica redenzione possibile di un impossibile sistema di redenzione soprammondana.

Ed il mio uomo non è meno equidistante dal Microteo delle religioni, e dal gorilla perfezionato del Naturalismo moderno.

Se consento nel postulato che, dopo confutata la barocca ipotesi *Eliocentrica* dell'Astronomia tolemaica, resti a confutare la ipotesi teologica *Antropocentrica*, non meno puerile di quella; aggiungo che un altro errore è da tor di mezzo: l'errore, cioè, di supporre un mondo bello e fatto, con materia e forze, spazio e tempo, cose ed azioni, al tutto indipendente, al tutto estrinseco, al tutto incompartecipe del pensiero umano: come fluido formato ad anfore, bigonci, botti, catinelle, in sè, e non ne'recipienti suddetti, solo principio di quelle configurazioni; o come suono di flauto, lira, senza flauto e lira; o come sgorbio kaleidoscopico, esistente per sè, senza il tubo fantasmagorico, che lo genera a immagine e similitudine del fantasmagorico nostro percepire. I Materialisti affermano, spazio e tempo essere modalità di materia, senza il preesistere della quale non esisterebbero; e, per mio credere, dicono bene. Schopenhauer, di rimbecco, sostiene l'apriorismo di spazio e tempo, soppressi i quali materia non avrebbe luogo; e pure, a parer mio, non ragiona male. Come non incappo così nell'anfibologia del giudice, che Manzoni umoristicamente beffeggia, facendogli rispondere al figlio, che gli rimproverava quella anfibologia: « Ed

anche tu hai ragione »? Ecco la mia pura e semplice uscita dell' imbroglio.

Spazio, tempo, materia sono coesistenti e bipolari, quali prima forma della bipolarità coscienza ed incoscienza, onde ha inizio, e dove termina il πάν: prologo ed epilogo di tutta la tragicomedia cosmico-umana. Materia concepisco non l' oggettivarsi, ma la oggettività connaturata a spazio e tempo; e spazio e tempo non il soggettivarsi, ma la soggettività connaturata a materia. Non Farsi, ma Essere; non Divenire («Werden»), Avvenire («Geschehen»): principii falsi (πρότα ψεῦδα) ambedue; ma Immoto Reale, o motilità, assoluta in questo, che *Possa* (oggettivamente), essere *Compresa* (soggettivamente), Immobilità Compiuta.

Così il mio uomo, il mio Giano tellurico, dà occasione, anche secondo me, come secondo i Naturalisti filosofi, ed anche secondo il Positivismo franco-britanno, ad un' unica disciplina filosofica; e questa credo l' Antropologia, risultante finale dell' antica e moderna Cosmologia, e dell' antica e moderna Psicologia.

Laonde riguardo la enciclopedia filosofica come non altro che Filosofia dell' Uomo; e l' articolo secondo il seguente schema:

POLEGOMENI

—

*Logica Formale.*

—

PARTE I.ª TEORICA

**Cosmologia (psicologica) — Psicologia (cosmologica).**

---

PARTE II.ª PRATICA

**Logica Reale — Etica — Estetica.**

—

EPILEGOMENI

—

*Sociologia.*

---

C) Or dicasi alcun che di cotesta Cosmologia, e Psicologia relativa; riguardate siccome complementari e corrispettive nella totalità antropologica: cosa, del resto, che spero far meglio e più *Ex professo* in altre lettere, che, a suo tempo, compiranno l'esposizione della mia dottrina, solo abbozzata in questa.

*a)* Dichiaro, dunque, mio punto di partenza cosmologico essere IL PENSIERO IN QUANTO MOTO; E, COME MOTO, TRANSEUNTE ED IMMANENTE *Uno ictu*. ALTERITÀ POTENZIALE E MEDESIMEZZA ATTUALE, CONTRAPPOSIZIONE, IN SOMMA, ALLO STATO OBBIETTO-SUBBIETTIVO

PIÙ ALTO, CUI POSSIAMO INNALZARCI. Da siffatta seminale bisessualità del moto (« Il mondo è l'uomo elementare » « L'uomo è il mondo concretato »), si generano le diadi cosmico-psicologiche della Cosmogonia, quale io la concepisco.

LA PRIMA DIADE stimo quella di ATOMI e NESSI. Ma non nel senso tradizionale degli atomisti, che pongono negli atomi il DIVERSO PRIMITIVO; sibbene nel senso inverso della OMOGENEITÀ assoluta di essi atomi. I quali rappresentano per me l'indiscontinua uniformità del moto autogenito; bene inteso che, dall'altro lato, nel multiplo, ch'è la loro esternità, essi si contraddicono nel DISCONTINUO ETEROGENEO de' Nessi; e così provano, sin da questi incunabuli del pensiero, la radicale antinomia di esso pensiero, cioè l'UNO ed il VARIO, che cosmologicamente tornano al PIENO ed al VUOTO. Riguardati gli atomi come MOTI INFINITESIMALI, o circolazioni dal ràggio infinitesimo, come i Geometri si accordano a riguardare i punti; e, quindi, concepiti quale discreto solo numerico, e non qualitativo, di una IMMATERIALITÀ (pensiero), che in essi rudimentariamente si materializza; nasce dalla contiguità atomica una infinita varietà d'intersezioni, e combinazioni, e distacchi in iustaposizioni e seguenze (posti e serie), che sempre si riducono a OGGETTIVAZIONE POSTA E NEGATA A UN TEMPO, O REALE-FENOMENALE.

LA SECONDA DIADE cosmologica di SPAZIO e TEMPO nasce a questo punto. Io nego la loro oggettività empirica e la loro subbiettività categorica tutte e due (che, dicasi in parentesi, paionmi il quissimile speculativo

di una *Cecità* e di uno *Strabismo*, che la pretendano a *Visione* normale). Gli concepisco, per contrario, in simultanea obbietto-subbiettività sino allo assurdo di una bilaterale esaustione, anche più compiuta di quella dell'aneddoto umoristico del tigre e del leone, i quali dicesi si divorassero scambievolmente sino a non restar di loro che le code. In fatto, non resta di spazio e tempo, nella dialettica immanenza della vita, nemmeno il campo di battaglia della loro internecione. Rimane solo il Nulla Nullificato, o il Nonnulla, o l'Innominabile allo stato d'Indizio, e non più.

La Terza Diade cosmologica di Materia e Forza esprime tale indizio. E qui nemmeno consento alla sinonimia infilosofica di tali due momenti cosmico-psichici, sgrammaticata dal barbarismo materialista di Büchner. E dico, Materia essere il postulato di Forza, sottostanza di pensiero in tutte cose; ma di pensiero, non allo stato logico di « Ragion Sufficiente » in tutte cose (*Omne ens habet rationem cur potius sit quam non sit); sibbene allo stato oggettivo, inerte, amorfo (Nec quid, nec quale, nec quantum* ec.), epperò contradditorio, e contraddetto dalla Δὺναμις (forza), pensiero attuoso, morfico; a confutazione daccapo di sè in segno di un Innominabile Reale. In altri termini, intendendo io per pensiero il negarsi cosa *(Quid)*, stimo Forza tale energia negatrice, e Materia la capacità pura alla suinegazione indicata. Materia e forza, dunque, non dico *Unum et idem* come Büchner, che, a rigor logico, dovrebbe parlare di *Materia sola*. Gli contrappongo anzi, ma in simultaneità tale, che

ne risulti una identificazione *Idiomatica,* siccome si esprimono i teologi; ossia trascendente immanentemente, quale è quella delle ipostasi nella Triade Divina.

Per tal modo, via via, altre diadi cosmologiche seguono le anzidette, salendo, a certa guisa sulle loro spalle, per protendersi alla visione della SUPREMA DIADE, che è PSICHE e NATURA, UOMO e MONDO; da cui la speculazione prese le mosse per afferrare, pari a Colombo, l'India della Unità, e non riuscì che a fondare in ragione la Dualità; non, peraltro, come mondo vecchio, ma come mondo nuovo.

*b)* A rincontro di cotesta Cosmologia, la mia Psicologia muovesi, per dir così, a ritroso; ed invece di successivamente negare in Ispirito i dati dell'empiria, e, negando tale negazione, ribadire la differenza radicale di mondo ed uomo; invece di differenziare integrando, essa integra differenziando; ossia costruisce l'autocoscienza, non quale *Unificazione* REALE del mondo, ma quale *Distinzione* IDEALE del mondo: separatismo psichico, acosmismo subbiettivo, che, negato anch'esso di bel nuovo, ACCENNA AL VERO REALE, O all' INNOMINABILE. Bertoldo, a non inchinarsi ad Alboino in ingresso molto basso, entrò di spalle senza guardare in faccia colui. La Psiche, per mio credere, fa lo stesso col Reale. Poichè gli si avvicina abbassandosi all'empiria, comprendendosi differenziatrice, e, non che paciera, *Causa teterrima belli* nello universo. Onde una integrazione trascendente, o una PRESENZIALE INVISIBILITÀ. Ciò non è giuoco di parole

affatto. Ciò è, *Nisi me fallit opinio*, il solo metodo psicologico, che possa porci di accordo con le stupende scoperte della moderna Fisiologia, e dell'indeclinabile postulato di lei di una fisopsicologica Cosmologia.

Or la bisogna di siffatta involuzione cosmica nella Psiche (Psico-fisica razionale, in me tanto più legittima, quanto è preceduta da una cosmologica Fisopsichica), importa, in fondo, la evoluzione speculativa del mondo della Psiche. L'aracne immortale, non pure *Potentialiter*, ma *Actu*, è la sua stessa tela. E ciò tornando alla immanenza del Reale in ogni Idealità conoscitiva e pratica, non può effettuarsi che nel concetto di LIMITE: concetto centrale nel mio qualsiasi filosofare, e vera chiave di volta di esso. Tale concetto è omologo, o, se volete, omonimo a quello di SCHWELLE (soglia), che figura anch'esso in prima linea nella famosa Psicofisica di Fechner. Ma differenziasi da esso intimamente, cioè: *Intus* se non *In cute*. Il pensatore alemanno concepisce, in fatto, quella sua Schwelle, come una frontiera crepuscolare tra la tenebria e la luce psichica, ovvero tra l'inscia operosità dell'Io, e la conscia inspezione di altrui e di sè, a lui propria. È ciò, che i Fisiologi chiamano nervosità ganglionare e cerebrale, il cui delimitarsi suppone un collimitarsi intermedio, un tratto di unione, non meno difficile a determinarsi dell'interstizio tra giorno e notte. Ma la pregnanza morfica, il proiettare un « FUOR DI ME » consustanziale al ME, nell'autogenesi stessa della Suipsia (« Ichheit »), non passa menomamente pel

capo a Fechner; e questo processo vivificatore vorrei cogliere io nella mia psicologica dialettica del LIMITE.

Il LIMITE (a), secondo me, è la innominabile, non logica, ma ontologica nullificazione del nulla fenomenale; epperò tal limite è costruttore, non demolitore di un « Al di là » incomprensibile nel « Di Qua » delimitato: di un NONNULLA REALISSIMO nella Idealità esaurita. È, in una parola, non il vuoto *Non plus ultra* della cognizione astratta, sibbene il *Plus ultra* eterno e fecondo della vita. Tale costruzione esibisce, o si sforza ad esibire la mia Psicologia. Abborrente da tutti innatismi, apriorismi, categorismi, campati in aria, e, quindi, dal mito dell'anima, ente tra gli enti, o anche monade tra le monadi herbartiane; non sa di Preesistenziani, Creatiani, Traduciani, ed altri cosiffatti *Ani*. Ma afferma, co' Naturalisti, tutto esser moto, tutto essersi fenomenizzato in effetto di accomodazioni primitive ed abituazioni secondarie nella Psiche, non meno che nella Fisi; anzi contemporaneamente in quella ed in questa: a guisa di angolo, che duplichi bilateralmente una iniziale unità d'inclinazione. Volete che mi esprima alla buona? Aspiro a una caccia psicologica, che prenda i due colombi, Spirito e Natura, a una fava. Se le diadi cosmologiche (Natura), riuscivano *A posteriori* a un apriorismo indubitato di MOTORE INNOMINABILMENTE IMMOTO; le diadi psicologiche, per converso, *A priori* stimo riescano a un aposteriorismo (Psiche), in cui si aggregano, si meccanizzano, si fa-

(a) V. Lettera 1.ª

zionano man mano gli apriorismi stessi più autorevoli, le Idee di più ammesso divino diritto, nell'empiria, che è MOBILITÀ NOMINATIVAMENTE MOSSA IN ETERNO. E nego a un fiato, esempligrazia, che il cerebro sia organo, che il pensiero si crea (Aristotile), e che il pensiero sia essudato di esso cerebro (Cabanis). Ma vedo in cerebro e pensiero una congenitura primitiva, una bisessualità psichica organica, un binomio, più fecondo di quello di Newton. Poichè se ne cavano tutte le serie esistenziali, senza che lo si possa cavare da termine alcuno, a lui precedente. E di questo passo considero l'intelligenza, non effetto dell'angolo faciale umano, come parve ad Herder; e nemmeno riguardo quell'angolo, non più che conseguenza della intelligenza medesima (Kant). Ma di nuovo stimo intelligenza, ed angolo faciale coesistenti, sincroni, coniugati nel biforme uomo. E, per finirla con un ultimo esempio, non concedo alla mano del quadrumane perfezionato la creazione della Τέχνη; nè alla Τέχνη il plasmarsi a strumento la mano. Ma reputo l'un fatto complementario dell'altro nell'ARTE, duplicità umana anch'essa, in barba all'Estetica spiritualista, che la unifica, immemore della base fisiologica, e, direi quasi, notomica de' monumenti di lei. In somma, risultamento antropologico in tutto; e propriamente convergenza unica formale (filosofica), delle molteplici divergenze reali di NATURA e SPIRITO, COSMO e PSICHE, *Juxta illud*

« Costanza è spesso il variar pensiero ».

Riepiloghiamo ora, in conclusione, le salienti affermazioni, cui giungo. Eccole:

La Cosa in sè concepisco, nell'assoluta fluenza esistenziale della fenomenia, quale assoluta immobilità di Reale sottostante; onde un filosofare intermedio tra Esperimentalismo e Razionalismo, dualistico in atto, monistico *In infinitum;* equatoriale quasi tra Domma e Scepsi, tra Scienza e Fede: nel convincimento di un Relativo, Assoluto relativamente, o intellettivamente intuito in proposizioni infinite, espressive della centroperiferica vita e cognizione umana.

E in proposito dell' anzidetta speculativa postura, in che tendo a collocarmi, permettetemi di finire narrando un notevole aneddoto, che leggo ripetuto da Schopenhauer.

Il buddista filosofo dice che, nel Tibet, in certe solenni festività, sogliono rappresentare una comediuola teologica; nella quale il Dalai Lama disputa con l'Arcidiavolo sulla realtà, o idealità del mondo. Satana, realista fradicio, declama sulla infallibile testimonianza de'sensi. Il Lama, di rimbecco, sillogizza sulla vanità fenomenale della cognizione. Dopo un comico via-via di ragioni *Pro* e *contra*, i disputanti, di comune accordo, rimettono al caso la decisione; e giuocano a'dadi la metafisica soluzione dell' enimma dell'universo; e il Diavolo perde. Peccato!

Peccato, sissignore! Poichè se io fossi stato il drammaturgo, avrei, più comicamente certo, dato ragione e torto a un tempo ad ambedue i controvertisti. Al Dalai

Lama perchè, braveggiando con la COGNIZIONE, non vede il sottostante mondo reale della Natura, non *Naturata*, ma *Naturans*. All'arcidemone perchè, meno saggio del dabben-diavolo Mefistofele, crede empiricamente al patto della SENSIBILITÀ, ignaro della *Inventa lege inventa fraude* della Ragione, che idealizza, anzi gassifica ogni dato dell'empiria. Ed avrei detto loro:

« Signori miei, voi perdete il tempo a combattervi, nella speranza di accoppar l'uno l'altro: perduellioni immortali, come siete nati a essere, sul campo di battaglia della coscienza umana; simiglianti, per avventura, a quegli Unni mitici, che si scannavano oggi per rinascere domani. Il mondo e l'uomo sono bensì REALTÀ per noi, che, appunto come mondo umanato

*Vivimus, movemur ac sumus.*

Ma cotesto poliorama cosmico-psicologico non è più REALITÀ assoluta, REALITÀ REALISSIMA, che l'iride non sia il sole, un sol raggio del quale rifrange. Or le pupille umane, fisica e intellettiva, non possono fissar questo SOLE. Conseguentemente esso è TECTUS LUCE SUA, ed INNOMINABILE ».

E qui, o paziente mio lettore, certo dirai ἀπέχου, il che significa « Sospendimi la seccatura »! Addio, dunque, e credimi

*Il tuo Filalete*

ANT. TARI.

## LETTERA 3.ª

### FENOMENO — NULLA — NONNULLA.

Πάντα ῥεῖ.

ERACLITO.

(Tutto scorre via).

---

Egregio amico,

Ora che lo sciopero di un po' di vacanze me lo permette, eccomi a rispondere alla vostra ultima. Vi respingo Baine, che da quattro mesi era in pronto per voi. Spero l'abbiate esattamente ricevuto; ed a quest'ora vi siate avveduto che, col formalismo algebrico di costoro, non si fa Metafisica, come non si fa certo spuma e sciampagna con le fecce. Avete a volgervi agli herbartiani se bramate un formalismo fecondo e speculativo. Il Lotze ha testè pubblicata una Logica, che appunto è l'addentellato logico alla Metafisica, che serve a voi. Peccato che non siate germanista! Io, alla vostra età e con l'ingegno vostro, imparerei, vivaddio! la lingua degli augelli, se mi fosse di sussidio a deciferare i misteri della scienza contemporanea. Col vostro Littrè, e con lo Spencer, cervelli acutissimi è vero, ma impacciati troppo nell'empiria, rimarrete sempre a mezza via. Fido nell'eroico sacrifizio, da parte vostra, di uno o due semetri del vostro tempo, per l'acquisto di un organo, renduto indispensabile dal monopolio germanico del sapere moderno.

E parmi colpa del concetto positivista della Realtà, che i sullodati dottori impiantano a sostruzione del loro pensiero, e non colpa vostra, il disagio logico, che provate al mio punto di veduta. Voi, come voi,

mostrate acume calabro nel vedere il fondo delle quistioni « Non istando contento al *Quia* »: e di ciò vi fo le più sincere congratulazioni. Ma vi avviene come a colui, che, guardando a traverso dello stereoscopio, creda da senno alla macchinetta, che mostragli rilievi e non superficie, e dica: « Ecco corpi a tre dimensioni, che potrei toccare ». E si scandalizzi se altri voglia disingannarlo, sostenendo che vede pur sempre apparenze, fantasmi, e non corpi effettivi. Intendo con ciò che, parlando di fenomeni, non tutti i pensatori pensano nettamente e seriamente quel che dicono. Gli ontologi antikantiani, più o meno stimavano che fenomeno valga una qualche illusione nostra, ingannati come siamo sempre sulla verace costituzione delle cose, che nessuno negava; e tenevasi matto il saggio Berkeley, quando, a fil di Logica, traeva la giustissima illazione dell'assoluta vanità delle cose stesse. L'uso della Logica è stato sempre abuso massimo agli occhi della poltroneria umana! Ora quell'idealismo parve soverchio anche a Kant, la geniale sfuggita di cui è perno di tutto il filosofare posteriore: sfuggita, che ben sapete consistere nella distinzione d'*Illusione* (« Schein ») e *Phaenomenon*. Il mondo kantiano è reale, perchè non illusivo: ma la realtà innegabile di esso è fenomenica, cioè solo fatto umano, e non *Ens Realissimum*, che per noi non è che un X inconoscibile. Ecco il *Caput mortuum*, che si disse appartenere a Kant; e sarebbegli di fatto appartenuto se il principio avesse implicata l'Assoluta Conoscibilità dell'Assoluto, e non come il gran koenisber-

ghese intendeva, il solo *Quod* di esso, il cui *Quomodo* è inintelligibile affatto. L'Heghelismo, notoriamente, credè rilevare e superare tale pretesa contraddizione. Ma come? Con lo Spirito, che è CONOSCERE pur sempre, ma assoluto; epperò SUPERANTE SÈ STESSO in un divenire eterno, che torna a idealità e realtà, in compiuta *Identificazione*, che avviva, per dir così, il *Caput mortuum*, in un modo veramente curioso, cioè uccidendolo da capo (*Duplex negatio*). Cotesta doppia morte del fenomeno, la cui vita inficia, mortifica quasi la contraddizione, consiste in dichiarare assoluta e vitale la contraddizione stessa; così riavvivando con vivificare la morte, a simiglianza di un medico, che pretendesse curare la cancrena di un dito estendendola all'organismo intero, e dichiarando quell'organismo « Una cancrena organizzata »! Hegel, a parer mio, prova troppo; e, stava per dire, ha troppo ragione. L'intrascendenza del SAPER DI SAPERE va troppo oltre se afferma ed è il CONCRETARSI CONOSCITIVO. Poichè così si trascende *Di fatto* il sapere immanentemente nel sapere: « Di fatto » badate, quando, a rigor di termini, s'avea a trascendere *Virtualiter*. Non vedete la differenza di tali due processi conoscitivi? L' uno si *Costruisce* SÈ STESSO, epperò sempre estrinseco a sè, non è sè appieno mai (*Idealismo* assoluto): l'altro è SÈ STESSO, epperò intrinseco ed intrascendente si possiede pensiero e non più (*Realismo* assoluto). Così avete il comico spettacolo plautino de' due Sosia nelle due trascendenze hegheliana e mia. La prima dicesi Sosia e non è (Mercurio),

perchè *Fassi* quel che pare, essendo altro: l'altra è Sosia in *Corpore et persona*, e così non afferma, nè esclude l'altro; ma delimitando sè *Implica*, e non più che implica, lui. In Hegel abbiamo*Hocus Pocus* (vedere e non vedere) totale: anfibolia anche più scandalosa della babilonica, poichè i confusi Noemiti gridando « Acqua » intendevano pur « Calce », e pecccavano involontarii; dove che gli hegheliani volontariamente e scientemente gridando « Acqua » vorrebberci dare a intendere, ciò solo suonare assolutamente « Calce »; cioè quello, che non nominarono e non pensarono mai. Io chiamo « Acqua » l'acqua, e non intendo altro. Ma se il materialista si tiene contento a ciò e non va oltre; per me, la parola *Compos sui*, la parola che nel filosofare giunga a possedersi (Suipossesso della fenomenia, ecco la mente!); la parola appunto perciò Λόγος, perchè SIGNIFICA, è rivelatrice. Ma di che? Di sè stessa in quanto LIMITE; di sè stessa, quindi, in quanto bilateralità di *Limitante* (contenuto e luce) e *Limitato* (forma e tenebra). Di sè stessa, infine, in quanto eterno « Di qua nominato » di un « Di là innominabile ». Ciò mi autorizza, *Nisi me fallit opinio*, a non temere in cotesto INNOMINABILE alcuno spettro, alcun *Caput mortuum*. E non ho mestieri di fare il Maramaldo « Uccidendo questo morto », per la potissima ragione che, per me, esso è la vita, *Vissuta* e *rivissuta* nel mio pensiero e nelle mie azioni. Il fenomeno, in somma, si fenomenizza, se non è il *Nulla Assoluto*, la non-entità assoluta (essendo *Actu*); e fenomenizzandosi e totalizzandosi come fenomeno è SEGNO, Σύμ-

βολον (assurdo pensato, epperò superato a titolo di pensabile; e ciò *Actu* parimenti, ma non come SÈ-ALTRO heghelianamente, sibbene come SÈ sè, con reduplicata relatività, che IMMANE ANCHE ACCENNANTE, ANZI PERCHÈ ACCENNANTE AL FUORI).

Comprenderete fin da qui che il bandolo della matassa arruffata, che chiamiamo Metafisica, sta, secondo me, nel più o meno adeguato concetto che abbiasi del fatto conoscitivo per eccellenza, Κᾶτ' ἐξοχήν, ossia del FENOMENO. Maia, la vergine figlia e sposa di Brama, la verace

« Vergine, madre, figlia del suo figlio »,

quella è, che volge ambo le chiavi del cuore dell' artista e della mente del filosofo. Come tutte le belle ella è ritrosetta e avviluppata in sette veli. Ma badi il collegiale filosofo a non rispettare que' veli. Essi stanno a lenocinio, a eccitamento dell' altrui curiosità, e vogliono essere rimossi, e importano il Reale non essere sfacciata nudità, nè ipocrito capperuccio di mistero, ma RIVELAZIONE, o remozione di velo eterna: non luce pura (*Nil obscurius*), non tenebra pura (*Nil absurdius*), ma IRRADIAZIONE, fotosfera dal nocciolo buio, eppure raggiante.

Studiamo, dunque, questo fenomeno sotto il preciso angolo di visione, in che mi appare; ed avremo il netto di ciò, che pongo a fondo di tutte cose.

Non che *Illusione* berkeliana, esso è precisamente « Schein » per me, come per Kant; al quale ritorno

senza scandalizzarmi nè punto nè poco. Il nullismo allarma come il cadere in sogno in abisso senza fondo. Or tra la impossibile veglia metafisica, e questo volgare spauracchio del sogno, non ci è egli il *Sogno sognato?* Non cessa qui la paura senza che cessi l'apparenza, che è solo a questa distretta rivelatrice di sè a sè? Il *Sapere* credo tale risognarsi, o il risognarsi in noi del sogno esistenziale: nullismo, *A parte ante* e *post*, eppure intimamente rinullificato in NONNULLI INFINITI, che sono il mondo e l'urgenza nel mondo di un acosmismo vivace e genetico nella sua nullità. In somma, convien figgere lo sguardo in questa Sfinge del nulla; perchè a differenza della Sfinge di Edipo, non che rovinare nell'abisso, ne emerga, immortale mistero, radiosa tenebria, la VITA, conscia di sè senza esser dotta di sè. Una reliquia di dottrina v'ha evidentemente nel Phaenomenon kantiano, a rincontro del suo X: ricorrenza ontologica di cosità, che hassi a superare se davvero il pensiero si possiede come pensiero, cioè come Farsi e non Fatto, come vivente e non come cadavere: nel che Fichte ed Hegel hanno ragione. Ma hanno torto a galvanizzare quel preteso *Caput mortuum* dell'X nell'Io assoluto, nello Spirito assoluto, che fluidizzano la cosità suddetta solo a parole; ma *Realiter* la cristallizzano nel definirla, nello scienziarla, nel porla ad alfa dell'infinito alfabeto delle loro deduzioni, e costruzioni, nugatorie se la cosità non fosse principio logico, ma fluidità di vita davvero. Per contrario, tornando intrepidamente, come io fo, al fenomeno kantiano, e

solo rinullificandolo nel *Nonnulla* infinito dell'esistente, non per mio beneplacito, ma per Δύναμις irresistibile del fenomeno stesso, essa Cosità fluidizzasi da sè, *Evanescit* da sè, e non dissimula comicamente la sua vacuità come quel coso ligneo, che Iside appiccava al risuscitato suo marito, senza potere con tale suicanzonatura metafisico-hegheliana sopperire a suoi bisogni coniugali menomamente.

In somma, l'accento del mio pensiero, non acuto e trascendente, non grave ed immanente, ma circonflesso e trascendente immanentemente, io lo colloco nel fenomeno, al quale ritiro per le orecchie il nulla berkeliano, che, a simiglianza di un assurdo eroe di V. Hugo, teneasi ministro ed era lacchè. E non *Sine qùare* scrissi nelle mie « Confessioni »: « Credo nel NULLA dell'essere, onde il NOSTRO SPIRITO procede. Il nulla, assoluto e totale NON, volgesi in NON-NULLA (essere). Il Nonnulla, assoluto e totale Sì, volgesi in apparirsi, o SÈ (Spirito). Il SÈ, assoluto e totale *Sì negativo*, volgesi in dotta ignoranza, o LIMITE TRANSLUCIDO DI UN INNOMINABILE REALE ». La Metafisica, adunque, s'ha ad affacciare alla voragine del nulla. Le teste soggette a capogiri, non s'hanno, secondo me, ad avventurare a tale prova. S' ha a penetrare la vita nel suo nullificarsi perchè viva nel sapere, ch' è tale nullificazione, assoluta per l'uomo. S'ha a tuffare nel nulla ogni trascendenza d'*Ipotesi*, perchè ogni 'Υπό cessato, il pensiero divenga tesi di sè a sè; e dallo *Stato* tetico, non antitetico che al nulla, epperò inantitetico assolutamente, abbiasi nell' 'Υπό

(sottostanza dell' X) l' Ὑπέρ (immanenza trascendente, o INNOMINABILITÀ dell' X stesso).

In fatto, il nulla è manifestamente una *Pensabile Impensabilità*. Se fosse, non sarebbe nemmeno in forma di pensato, come indubitatamente è: non sarebbe, quindi, *Sè* che in quanto *Non sè;* e già che lo pur concepiamo, è appunto questo, cioè un NON SÈ INFINITO, che rinullificasi per porsi, o per medesimarsi, o per rinullificarsi. Così concepito non per libito mio, ma per energia sua nel mio pensiero, suo rappresentante; così *Vissuto intellettivamente*, esso non è sterile, ma prolifico, genitale, o, meglio, partenogenetico. Non è inerte, ma mobile, o, meglio, *Motore mosso* ASSOLUTO, epperò funzione di *Motore immoto* INCOMPRENSIBILE. Ed è tutto altro che il *Nulla Astratto* (logico), da cui l'heghelismo piglia le mosse. Il quale nulla astratto, a rincontro dell' *Ente astratto*, se ne diversifica nella pretensione stessa d'identificarglisi, poichè qui la dualità è indeclinabile condizione della unità; dove che il mio nulla, il *Nulla Concreto*, in cui la unità condiziona la dualità, ossia la pensabile non entità partorisce la suicontrapposizione in seno alla non entità stessa, e di nulla fa nonnulla: il mio nulla, dico, così s' identifica davvero all' *Ente*, non astratto, ma illusivamente, o umanamente empirico (cosità esistenziale). Il nulla heghcliano mi ha l' aria di un' abdicazione logica; e, direi quasi, mi pare un Carlo V di nulla, che vivo divertasi a ordinare e presenziare il proprio funerale. Il mio nulla è suicidio da senno, e non potestativo, ma

necessario, e, che è più, ginnosofistico: cioè vivace nella morte, ed attuosa preoccupazione di un innominabile Nirwana, di là da ogni vanità di vita.

In somma, la dialettica mia non campa in aria tra forme vuote, che empia DIVENENDO, cioè, a mo' delle Danaidi, rivuotando in eterno, per darsi il matto gusto di riempire in eterno. Essa dialettica accampasi nel pensiero, di cui è fosforescenza organica, fotosfera immanente, e non altalena categorica, e tanto meno lo sforzo tragicomico di colui, che tentava cavarsi del fosso tirandosi su afferrato al proprio codino. Affidato al pensiero, mediatore onnipotente, io mediatizzo il *Nulla Assoluto* (impossibilità dell' assurdo e del puro buio), con l' *Ente Assoluto.* (impossibilità dell' evidenza e della luce pura). Così il pensiero nullificasi relativamente; cioè, PONENDOSI NON ALTERITÀ, IMPLICASI ALTERITÀ, E NEGANDOSI ENTITÀ SI ESISTENZIALIZZA, E, STAVA PER SCRIVERE, SI ENTIFICA NELLA FENOMENIA. La quale s' avrebbe a chiamare ARNISI (Ἄρνησις negazione), e non fenomenia da φαίνω. Epperò dico di esso pensiero lo stesso che quell' Oupanischad vedico stupendo, cioè: *Id videndum non est, omnia videt; et id audiendum non est, omnia audit; sciendum non est, omnia scit; et intelligendum non est, omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est* (a). E soggiungo del mondo, *Vanitas* di questa vanità pensiero, col mio divino Platone:

(a) Schopenhauer: « Quadruplice radice » ec. Cap. VIII. pag. 141.

'Ἀεί γιγνόμενον μεν καί ἀπολλύμενον, ὄντως δε οὐδέποτε ὄν. Sissignore: οὐδέποτε, οὐδέν, e nulla, nulla più in lui. Cioè non *Vox, vox, praetereaque nihil;* ma *nihil, nihil, praetereaque non nihil;* cioè nulla, tanto compiutamente nulla, che nullifichi anche sè stesso, e crei nullificando, e viva morendo. Οὐδέν, dunque, l' omerico Ulisse, è colui, cui dico

« Tu duca, tu signore, e tu maestro »:

e, Dio faccia che non mi attribuiate polifemica cacafonia in questo οὐδέν, che incoccio tanto a predicare a' quattro venti.

In somma, l' *Impossibilità* più impossibile, o assolutamente impossibile, per me, è la POSIZIONE PURA (fichtiana), che ponendosi si diversifichi, o eiaculi senza alterità il suo altro, ignara di così crearlo *Ex nihilo,* epperò riconoscere sè stessa genitura unigenita di quel nulla, che non può nemmeno negare senza porre, e senza dichiararsi *Lui* essendo *Sè.* E, per contrario, l' *Impossibilità* che, a parer mio, si possibilita in eterno, anzi È non altrove, nè altrimenti che in tale possibilitarsi eterno, infinito, è la NEGAZIONE PURA, l'assurdo NULLA-COSA, organicamente, fatalmente NULLA-NULLA, o NULLA-NONNULLA. Spinoza, al punto di veduta logico, cioè quando l'astrazione serve posizione e negazione belli e pillottati al giudizio appetitoso, ha ben ragione a dire che la verità è norma di sè stessa e del falso. Ma sostengo che ha marcio torto a desumere tale logico aforisma da un' analogia esi-

stenziale, affermando ciò avvenire al modo stesso come avviene che la luce sia norma di sè e della tenebra. Il classico luogo dell' « Etica » è il seguente: *Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat; sic veritas norma sui et falsi est.* (a). Or la luce se empiricamente (illusivamente), manifesta ciò, che Milton chiamava « Visible darkness »; realmente e metafisicamente non fa comprensibile la tenebra nè punto nè poco. Realmente tanto la dirai meno tenebra quanto più luce; e già che pur s' intenebra esistenzializzandosi, ciò non può che significare la sua non-realtà esistenziale; ossia il suo risolversi nel suo altro, ed IN FATTO non essere che TENEBRA STENEBRATA (nulla di nulla).

Il quale immanente ritmo genetliaco della negatività accompagna tutti i periodi dello Spirito, dal fisico al metafisico, dall' empirico all' astratto, dal cosmico al tellurico ed umano; ne' quali rifenomenizza la fenomenia, e rendela SIGNIFICATIVA SENZA SIGNIFICATO, INDIZIALITÀ SENZA INDIZIATO, NOMINAZIONE DI UNA INNOMINABILITÀ ASSOLUTA. Ciò esprime quella bilateralità maravigliosa, che chiamiamo LIMITE, innegabile *Actu* in ogni maglia dell' infinito tessuto fenomenale, e presente tanto in ogni scintillazione del nostro cerebro ed in ogni battito del nostro cuore, che s'avrebbe a essere cieco della mente a non vedercela ovunque dinanzi.

Ecco alcune tracce della sua immanente trascen-

(a) V. « Etica » Parte II.ª pag. 43. Scolio.

denza, ch' è, come ho detto sopra, il *Rinullificarsi del nulla,* ossia non già il kantiano conchiuso fenomenarsi di un X, sì bene l'intuita inanità, la presenziata impossibilità di esso, che perciò appunto volgesi in POSSIBILITARSI UNIVERSO.

A) Allo stato EMPIRICO e puramente percettivo l' indicato ritmo di rinullificazione, nella evanescenza di tutte forme, dà ciò, che il vecchio Empedocle chiamava la Νῆστις (digiuno) della Natura. Ogni entità naturale è appetitosa, epperò CARENZA. E tale carenza è l' opposto della vita, che essa simula e non ha; cioè è la morte, che immediatamente ha, e propriamente la costituisce. La generazione, questa bandiera del sarto del piovano Arlotto, ricucita tutta di brandelli di panno rubato, rimpannucciasi di stoffa non propria, appropriata e disappropriata nell' atto stesso, *Uno ictu;* epperò non genera che a condizione di degenerare e trasformare in eterno. Tale processo non palingenetico della Realtà, ma del nulla, avrebbe ben veduto il Darwinismo, se in luogo di essere Naturalismo, fosse stato Metafisica; e se al più, dalla EVOLUZIONE darwiniana non nascesse, *Au but de la lettre,* una Metafisica spinoziana, o, se volete pure hegheliana, ma non quella che io credo la sol vera. Darwinismo è mobilità, che la pretende ad assoluta, e non è. Poichè mobilizzando le specie non mobilizza sè stessa in quelle, fissandone i tipi, come di fatto avviene nella Natura. La quale rinasce sempre non per vivere, ma per morire, non per affermarsi in un DI QUÀ o in un DI LÀ ipostatici, ma per negarsi nell' uno e nell' altro senso,

ch' è quello appunto del mio nulla rinullificato. Il tempo è tale suiirrisione del tipo, forma evanescente in virtù della consistenza stessa, che assume; necessaria come l' orlo a concepire un fosso, come il punto geometrico a segnare l' indimensione, come la pausa nella scrittura musicale a indizio dell' assenza del suono. La percezione empirica è mistificazione del nulla, che dice « Questo » non in quanto dice, ma in quanto si disdice, cioè in quanto implica « Quello ». E tale genesi illusoria, tale falsa gestazione, tale Natura naturantesi in infinito, non *Appare* (φαίνει) a noi, così soggetti pur che sia e spettatori di una fenomenia, che non ci fenomenizza con lei; ma *Disappare* in infinito nel segnacolo stesso della disapparizione sua, che siam Noi. Ecco la EVOLUZIONE, non come la intende Darwin naturalista; ma io metafisico-naturalista; cioè non hegelianamente aprioristica, ma esperimentalmente, cioè APOSTERIORI-APRIORISTICAMENTE.

B) Allo stato GIUDIZIALE, o puramente intellettivo (*Verstand*), la rinullificazione è parziale, frammentalia, unilaterale; poichè il concetto (*Terminus major*) si assottiglia nella subsumsione, si ecclissa quasi; ma non senza penombra, e permamendo allo stato di determinazione esistenziale del soggetto. Il *Giudizio* non è una di quelle maschere totali, che camuffano, incapperucciano tutto il volto ed il capo, e contano sopra una illusione perfetta; ma è una semimaschera, un mascherino, che cela e non cela le vere sembianze, e vi dice maliziosamente: « Indovinami,

Grillo »! La negazione ci sta. Poichè, predicando p. e. « L'uomo è un animale », non affermiamo nulla dell' uomo, in quanto uomo, o questo uomo, ma soltanto il suo appartenere all'animalità, posto suo intellettivo. Il che torna manifestamente allo sproloquio di chi, alla domanda: « Tizio chi è »? rispondesse: « Abita in via Roma ». Ed il bello è che la negazione qui non sa di essere negazione; ma, con la massima buona fede se ne tiene del suo non affermare affermando: a differenza di quel posticcio diplomatico di Scribe, che almeno sapeva di essere un grullo di ballerino, e non un ambasciatore, come i gonzi ostinavansi a reputarlo. In somma, il giudizio parmi un'incosciente ironia dello intendimento: incosciente, perchè i parlari ironici intendono a disegno di quel, che dicono, altro e poi altro; in quella che la funzione giudiziale ironizza il contenuto sapendo tutto altro che colui, e tutto altro che d'ironizzarlo. E se determina qualcosa, non determina che sè stessa. Laonde è appunto qui che vale a maraviglia lo spinozistico: *Omnis determinatio negatio*. E ci narrasse, purchessia, sè stessa! Il guaio è che nemmeno in tale funzione, puramente formale, non liquida che il nulla, non trincia colpi che a immagine e similitudine de' paladini combattitori del mago Atlante, che pensandosi ferir lui colpivano l'aria inane, e sè stessi per giunta, cadendo vittime del prestigiatore astuto. Così mi ricordo aver letto, nelle leggende nordiche, di una spada fatata, che avea il triste privilegio di uccidere insieme, l'avversario e colui, che impugnavala. Ed è ben ragione. Dappoichè la fa-

mosa copula logica *È*, questa invocata *Giuno Lucina* de' concetti, non è che una nubecula issionica, genitrice beffarda dello sterilissimo fra gl'ibridi, del centuarino soggetto, a cui Natura

> « Diè forte il calcio, e più l'ostinatezza;
> Ed i coglioni per coglionatura »!

Da Platone a Kant si è ben saputo ciò! Eppure è tanto invitta in noi la gloriuzza di reputarci qualcosa senza cessare di predicarci! Noi, che solenni filosofie, ed a capo di esse il vertiginoso Fichtianismo, che, aerobata filosofico, o, se volete, serpente filosofico, dice all'Io: *Eris sicut Deus:* che solenni filosofie, diceva, non rifinirono di prendere un puro segno, per entità sostanziale. Esse sulla fede, anzi sulla falsa testimonianza di questo paralogistico *Ente-Nonente*, di questo *È* indiziario della inesistenza nello esistente, celebrarono l'apoteosi dell'Io, ignare di così glorificare il nulla. In fatto, quel nulla vaneggia assolutamente, epperò non riesce a qualcosa, che quale NONNULLA, o NULLA RINULLIFICATO nella mente, non *Essendo*, ma indiziando altrui. Il perchè la negazione, nello intendimento (Verstand), siccome affermavamo sopra, finisce per divorarsi negando, più divoratrice consequente di Saturno, il quale limitavasi a pappare i suoi figli. Pure in cotale suiconsumazione intellettiva, pone, crea, ipostata l'INFINITO; ed in qualità di nominazione (*Verbum*), pone, crea, ipostata l'INNOMINABILE REALE.

C) Allo stato RAZIONALE, infine, la rinullificazione della fenomenia cosmica ed umana è compiuta. E qui ha luogo il solo miracolo, ch'è nel mondo; ch'è l'evento del mondo stesso: perturbazione e divenire sull'imperturbabile equore dello Assoluto, accidentalità e fortuitezza a capo del tessuto necessario e fatalistico dell'esistente, libertà potenziale d'iniziativa, preordinata al Fato, che *Actu* inviluppando nelle sue spire ogni FATTO, disviluppane il FARSI iniziale, strano *Boa constrictor* non d'altrui, ma di sè; anzi di sè in altrui. La *Caduta*, o *Caso* (rammentate il « Gran caso », felice espressione del Tasso); il CASO, dunque, del mito biblico, è appuntino il zero in Dio dello Schelling, il « Non dover essere » del Wille schopenhaueriano (« das Nichtseynsollende »); ossia il *Das* fortuito della vita naturantesi, nel *Was* necessario della vita naturata. E non suffraga nè punto, nè poco, il perfidiare heghelianamente affermando che quel divenire è divenire a sè stesso nella insussistenza compiuta di ogni divenuto, senza altra immanenza possibile che questa. Un divenire cosiffatto che non divien nulla in eterno, pur non divenendo il nulla in eterno, nè ci sembra possibile, nè concepibile. Dove che, per contrario, stimiamo concepibilissima e logicamente legittima la riduzione a un *Quid Ignotum* di una fenomenia, in sè assurda. Ora il cansare tale assurdo nello assurdo stesso, tale non entelechia, ma extraentelechia dell'assurdo fenomenale, è ciò, che addimandiamo la RAGIONE. Essa è il demone socratico, il cui veto contraddice al nostro fi-

ducioso andare a' versi alla empiria; il cui *Dissentio* paralizza a volta a volta i consensi consuetudinarii dello intendimento. Negativa e fattiva a un tratto, come elettrico lampeggio purifica ed illumina la mente; e, spazzaturaia nata, la rende degno ostello degli ospiti più illustri del mondo, quali sono i successivi e progressivi Ideali, che rivela, e, più che riveli, crea. La ragione è sempre e costantemente seria: genio scientifico a costa a costa col genio artistico, genio pratico connaturato col genio speculativo, genio della Iside naturata, infine, che soventi da sè e senza aspettare la mano dell' uomo, alza un lembo del suo sacro velo; e genio dell'uomo stesso, che aggredisce e talvolta, direi quasi, stupra la ritrosa dea ad involarle qualcuno de' suoi misteri. La FANTASIA, la Maia della iridescente nostra esistenza, che ci plasma questa nubecula, non è che la ragione allo stato di produzione, la ragione in travaglio; dove che il PENSIERO PURO, lo si potrebbe nominare la ragione pregnante. Or la negatività è l'alfa e l'omega dell'alfabeto razionale: che, a simiglianza di quello degli Etruschi, è il noto segno d'un idioma ignoto. Non isperi intelletto d'uomo di deciferar mai quelle cifre, che negansi ad ogni significazione finita; epperò non riescono che ad una compiuta confutazione apagogica, *Ad absurdum*, della immediata fenomenia nostra, e dello immediato nostro sapere di essa. Se non fosse così, potremmo meccanizzare il genio, e compaginare « Divine Commedie » *Ad libitum;* e moltiplicare le scoperte, come facciamo i pescicoli nella pescicoltura. La quale, del

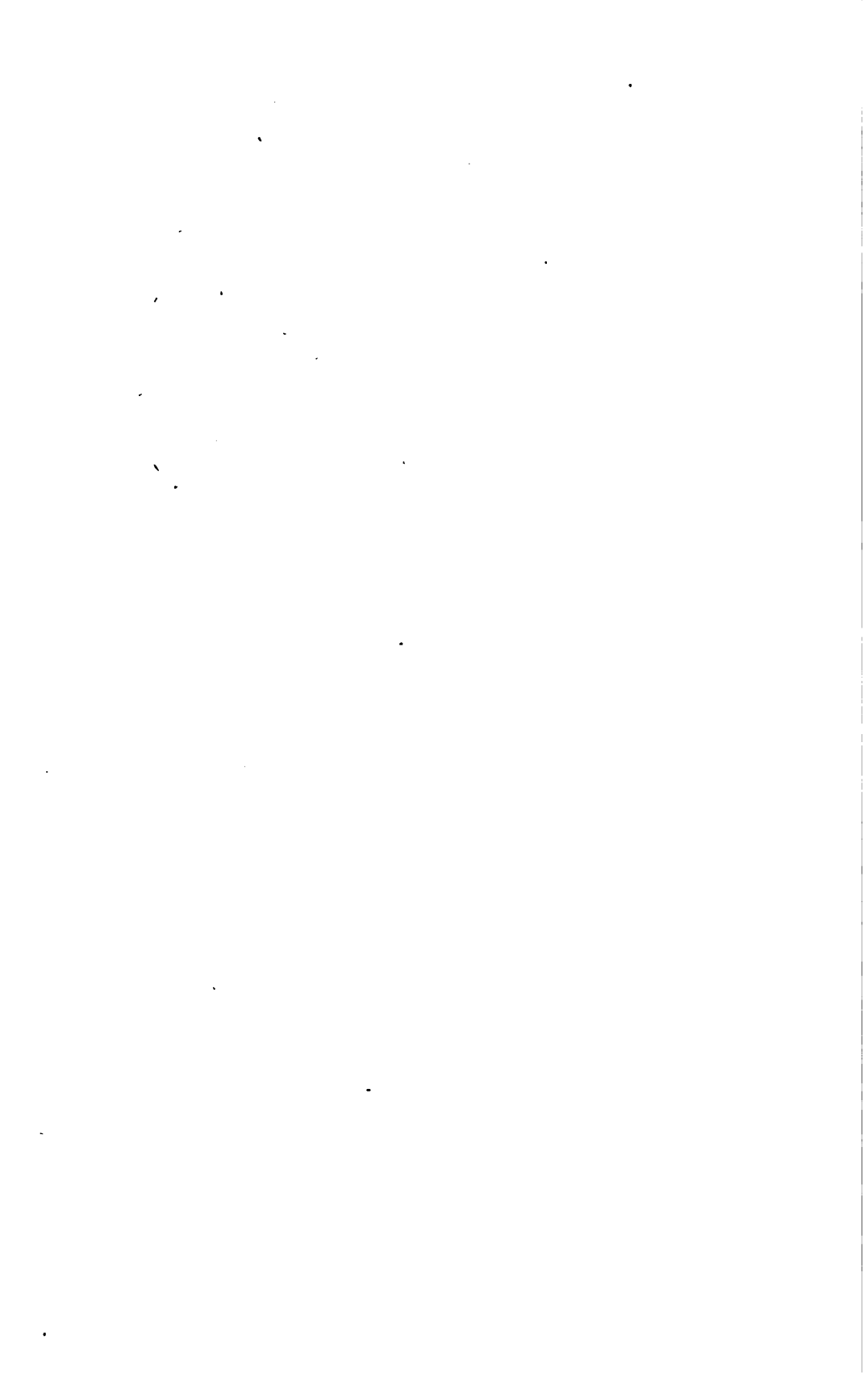
resto, ha pure uopo di uova, cioè di embrioni, e, quindi, svolge e non crea. Oh! questa semitica paradossia della creazione, non è ridicola, se non quando la si concepisca in guisa parzialmente illogica; cioè collocandola, e, stava per iscrivere, appollaiandola, al sommo della scala degli esseri, ed a principio del mondo. Ma cessa di parer ridicola, ricostituita nella sua immanenza centrale, quale illogismo assoluto della vita universa, che, sulla terra, allo stato di ragione nel cerebro umano, *Vas electionis*, o, se volete, *Vas perditionis* tellurico, compie la sua metamorfosi, passando dall' Essere (il verme), al Conoscere (la crisalide); e sfarfallinandosi nella Ragione, ossia al nulla di nulla, sua meta. Non che la illusione, la disillusione è il frutto della traditrice Musa paradisiaca del vivere mortale. Cotesta disillusione non è puro dialettismo oggettivo di contrarii integrantisi nel divenire assoluto (Hegel), nè logicare soggettivo contraddittorio in una indifferenza di fondo (Hartmann); ma, per mio credere, risulta dalla simultaneità di cotesti due poli speculativi nello sdoppiarsi eterno, indeclinabile, bisessuale della vita, nell' asessuale neutralità della unificazione negativa della ragione. La quale nel *Tempo*, sua astratta categoria, e nel *Progresso*, sua concreta forma storica, Penelope eterna, non pure rifà indefinitamente a notte la frusta clamide esistenziale del giornò, ma nullifica in risultante l'opera sua, non destinata a obtegere, ma a detegere e denudare il Divino Assoluto Obbietto. Nel che parmi di riuscire a un pessimismo anche più temperato e

mansuefatto del pessimismo hartmanniano; e di tenermi alla lontana dall' iperpessimismo di Bahnsen e compagnia, che reputo un quintessenziato suicidio del pensiero, non meno bislacco, e certo più assurdo di quello degli attuali Origeni berlinesi e russi, *Qui castrant se propter regnum nihili.* Io dico a me stesso ed agli altri « Facciamo il dovere, impostoci dai costumi e dalle leggi del mondo umano, in che sortimmo di vivere, come se questo mondo fosse buono; e, quanto alle metafisicherie di un « Al di là » incomprensibile, ripetiamo, nè fidenti, nè diffidenti, l' aureo motto di Seneca: *Quod supra nos nihil ad nos!*

E qui fo punto. Questa tautologia del mio ripetere in cento guise lo stesso intuito dell' essere e del divenire, dee infine annoiare te *Rarum nantem,* o mio lettore, come ha annoiato me da un pezzo.

Sta, adunque, sano, o generoso, e credimi

*Il tuo Filómate*
ANT. TARI.

---

## LETTERA 4.ª

### FISIOLOGIA E PSICOLOGIA.

---

*Duo quum* non *dicunt idem sunt idem.*

Egregio amico,

Quanto piacere mi fece, un mese fa l'arrivo della « Rondinella pellegrina » vostra lettera! Eccola, esclamai, eccola la nunzia di una nuova primavera dello spirito italiano! Nidifica, o bene augurata, nidifica su' sette colli della vecchia Roma; e su i milioni di cupole della medioevale mia patria! E volaci tanto attorno da farci perdere di vista quegli scheletri di un triste passato, e tutta la paleontologia storico-sacerdotale del popol nostro. Se un cacherello di rondine tolse il vedere per ben 7 secoli all'imbecille Tobia italiano, i vostri cacherelli, o giovani rondinini e rondinoni, curino quella secolare cecità; scaccino alfine l'Asmodeo pontificio; ed al finir del mio verno, possa io almeno salutar morendo — Raffaele esonerato, o giubilato dal mio ufficio di guida—voi Tobii e Tobiuoli, godenti la pace dello Spirito nell'unica DEA RAGIONE! *Amen!*

Ora a noi, o a voi; e a' vostri cenni sulla FINALITÀ e SENSIBILITÀ universale.

A dirvi bene e chiaramente (contro il mio solito), quello, che mi frulla pel capo intorno a ciò, ci vorria proprio un volume, e non elzeviriano alla moda. Ma da bravo *Doctor umbratilis* che sono, preferisco di felicitarvi con un po' di aforismi di mio gusto—specie di moschitti intellettivi, che creo gareggiando con

messer Domeneddio. Il quale, a detta di un gran finalista predicatore, creò gl'insetti ad esercitare la pazienza dell'uomo; e lui stesso (dovea aggiungere), lui stesso, scarafaggio voltapallottole di sterco teologico, a esercitar la pazienza degli uditori! Pazienza, dungue, « Geduld, geduld », come gridavano alla povera Leonora; e statemi a udire.

Io credo che i due, che affermano e negano *Assolutamente* i fini, il τέλος delle cose, abbiano tutti e due torto. (Sempre così! A differenza del giudice manzoniano, che dava ragione ad ambedue i litiganti, io do sempre torto a tutti e due). Chi gli afferma questi fini distrugge i fenomeni, ponendone la ragion di essere fuori di loro; e, quindi, riducendogli al nulla, ch'è appunto ciò, che non ha ragion di essere. Chi poi gli abolisce in tutto, fa (per servirmi di un proverbio tedesco), come a colui, che gittando via l'acqua della lavanda del neonato, gitta via il neonato stesso con quella (« Das Kind mit dem Bade aufschütten »). O, per parlare col Klein, — fa come a colui, che, mangiando l'ostrica, trangugi il guscio e gitti via il mollusco. Poichè le cose senza la loro finalità, sono *Casuali* e non *Causali;* cioè non inteste nella rete esistenziale, e, quindi, nullità daccapo. Con questa differenza, del resto, che il primo nulla risolvesi in una entità extramondiale: laonde era un nulla in maschera, una ironia di nulla; e propriamente i fini, che giuocano a gatta cieca con noi. Dove che il secondo nulla sarebbe un vero nulla, un nulla *Corporaliter* una maschera non mascherante alcun che;

un fenomeno senza *Quid* fenomenizzato; un *Simul esse et non esse*, che nessuno stomaco di struzzo filosofico potè sinora digerire.

Come me la cavo io di tale ginepraio?

Io nego i *Fini speciali;* ma non il Fine Universale. Quelli mi paiono fanciullaggini non minori del responso del cuoco, che diceva: « Il pepe è stato creato per condire le salse! »; o del ridicolo *Dat nivem sicut lanam* della Bibbia, che regalava alla neve un fine da sorbettiere, ed alla lana un fine da ferraiuolaio. Questo (il fine universale), mi pare necessario al mondo nella sua totalità; e propriamente lo credo il responso, che dà il mondo stesso a chi lo sa interrogare. In fatto, questo *Rebus* di mondo—totalità presunta, postulata—, è pur sempre e da per tutto parzialità, frammento, differenziale, dalla integrazione non che difficile, impossibile. Esso, se da un lato evangelizza in potenza e in atto la vita, dall' altro lato importa transito, evanescenza, morte. Diversamente dal re Bomba, del quale fu detto che vivo vide il suo cadavere, la Natura, nella serie infinita de' suoi cadaveri, realizza la vita infinita. E differentemente pure da quel balzano paladino del Berni, che « Andava combattendo ed era morto », — l' Esistenza « La sepelliamo sempre e sempre è viva »!

In somma, la mente, incontro a' suoi oggetti, sembrami il bilanciere dell' acrobate tra due abissi. E questi si chiamano: il Caso e il Creatore Personale. Essa, essenzialmente equilibrista, cansa i due capitomboli sentenziando: « Il mondo non è nè il nulla,

nè la realtà, ma un assoluto FENOMENO; cioè una immediata unificazione, a uso e beneficio di una diremsione mediata. (« Apparisco » φαίνω, implica non essere ed essere, e significa *Non sum quod sum, sed quod non sum*). Laonde il TUTTO (il πάν di Strauss)— fenomeno del pensiero, il quale è sola entelechia per noi ('Εν τέλος ἔχειν); sarà finalità a sè stesso, per questo suo riflettere il pensiero medesimo. Ed avrà un fine; ma mediato, transeunte, che riducesi in un SÈ CREATORE IMPERSONALE (fondo di pensiero), che si PERSONIFICA IN UN SÈ CREATO (apparenza, o parvenza di pensiero). Ora i fini parziali si originano tutti da tale processo. Fortuiti inizialmente, essi si metodizzano, si categorizzano in ogni supposto apriorismo della *Mente* e della *Volontà* a poco a poco. I quali apriorismi non possono non essere, in sostanza, che FINALITÀ PURE DI ENTITÀ QUALUNQUE; epperò evenienze, fortuitezze di origine, in solidificazioni di risultamento. (Il mondo *Pensato* è un'ombra materiata; ed i *Fini parziali* delle cose sono un *Non sine quare*, che accordiamo per ignoranza, o per cerimonia, alla inmotivata ed inmotivabile fenomenia.

Ciò fu bene riconosciuto da molti. Ma non sempre si comprese che il fatto implica quel RIFENOMENIZZARSI DEL FENOMENO, che predico io da tanto tempo, obbligato oggimai a ripetere col corvo di Cesare: *Perdidimus tempus ac laborem!* Sissignore. Il fenomeno, se è da senno fenomeno, da senno incavicchiasi tra nulla ed essere. E diremo lui non solo *Divenire* (hegelianamente); ma *Actu* essere tale bicuspide stra-

na, che il vedere volgare ritiene *Mobile,* il vedere religioso *Immobile,* e solo una lincea Filosofia può riconoscere *Virtualmente Immota nel* MOTO UNIVERSO, e *Fattivamente mobile* nello STATO INDIVIDUALE. (Comico quissimile del sere, che, incuneato in un astuccio di oriuolo, pretendea passeggiarvi entro). Or cotesta anfibolia fenomenica, eliminando il *Nulla* col suo *Essere* da un lato, e, dall'altro lato, rinullificando (rifenomenizzando) cotesto essere, in un superiore « Termine fisso d'eterno consiglio »—non riesce forse a un *Quid* pensabile, ma non rappresentabile; a un *Quid,* consequentemente, cui nessun nome del lessico umano si agguaglia, e, quindi, è INNOMINABILE? Ecco, dunque, il fine universale, il τέλος. IMMANENTE TRASCENDENZA del cosmo. Ed ecco la mistica partenogenesi della Maia ILLUSIONE (« Maria »), madre del credenzone volgo, che fa a fidanza con quanto vede e tocca; non meno che del pettoruto S. Tommaso materialista, la cui scienza crede aver veduto mirabilia, non vedendo nemmeno la punta del proprio naso. Siffatta partenogenesi, siffatta originalità naturale e psichica (*Generatio equivoca* esterna ed interna, o GENIALITÀ allo stato oggettivo, ed intimo subbiettivo), ci fa *Volere* con arbitrio iniziale (CASO), e *Potere* con necessità terminale (STATO). E ci circonda del cilicio delle cause seconde, e de' fini secondi delle cose e dell'Io. Il quale, ostacolato da loro, le personifica, le ipostatizza, e dice: « La pietra nacque pietra dello scandalo per me », « Il sassolino calò dal monte per atterrare il cretaceo impianto del Nabucco utopista ».

E dovea dire: « Nè io, nè il sasso importando realtà, ma essendo abbrivì, momenti centripedi, conati di gravitazione ad una Realtà superiore; dobbiamo accettare *Volentes nolentes* il posto, fattoci dalla Natura nel politeama del mondo, scopo a sè stesso, e confutazione di tutte le burbanzose finalità parziali, foggiate dalla ignoranza umana. Tutte le Mitologie han qui lor cuna. Agni, Indra, Varuna, significano il « Perchè » assegnato dal selvaggio al fuoco, all'aere, all'acqua nella sua rozza Cosmogonia; e da quella de' nostri predicatori finalisti, *Slogicata*, a questa, almeno *Poetica*, ci corre e ci corre.

Ora permettete che vi esemplifichi con un paradigma a mio modo queste astruserie.

Immaginate una platea, non circoscritta a mo' dei nostri teatri, ma infinita; e non con seggiole numerate, anzi innumerevoli. Pensate che da' suoi vestiboli entrino, e da' suoi vomitorii escano miriadi di generazioni di spettatori (le esistenze personali). E immaginate altresì (a immagine e similitudine di « Giacomo il fatalista » che dicea: « Nessun soldato in guerra sa se è fusa la palla di schioppetto, con suvvi scritto il suo nome »);—immaginate, dico, che voi ed io e tutti venissimo allo spettacolo con in mano un cedolino, vergato a caratteri geroglifici, e con in capo un bel programma di avere ad occupare un palchetto aristocratico, una comoda poltrona, o, in caso estremo, un filosofico sgabelletto nelle « Coulisses ». Che cosa avverrà? Sventuratamente 99 volte sulle 100 avverrà che, ne' migliori posti, troveremo insediati altri spettatori;

e sallo Iddio se, dandoci da fare *Manibus pedibusque* riusciremo a pigiarci asmaticamente in un cantuccio per pochi istanti. E dico per pochi istanti, perchè, statuto di questo benedetto teatro è che, il rispettabile pubblico e l'inclita guarnigione non giungano a vedere tutta la rappresentazione mai; e spesso non sappiano nè capo, nè coda della ilarotragedia in maschera, di cui beato chi adocchia, o sbircia una scena intera.

Ora, ditemi di grazia. Che altro sono que' predecessori, che altro la frammentaria nostra assistenza, se non le kantiane categorie del conoscere e dell'operare; gli apriorismi teorici e pratici, di cui si menò più romore che non del muro della Cina; e riescono di quel ridicolo muraglione non meno ridicoli? Essi, in fatto, la pretendono bensì a inviolabilità; e non sono che acciottolati dalla mano cretacea della Consuetudine, della « Villana Contessa », che i millenii nobilitarono, e, come tutto il nobilume, dimentica che la ceppaia dello illustre suo albero genealogico fu la *Fors fortuna*, fra le trecche della vita là più plebea trovatella di tutte. E fossero i Fini speciali tanto modesti da identificarsi con tali *Apriorismi aposterioristici*, o Cause seconde: vera predestinazione per l'avvenire di ogni libertà, che se le trova tra'piè, pari a torpedini esistenziali, senza poter nè punto, nè poco, seguire il nugatorio consiglio di Agostino: *Si non praedestinaris, fac ut praedestineris!* Quelle cause, inintenzionali ed automaticamente oggettive ed inconscie, da buone famigliari del bargello Fato, ci ammanettano senza neppur conoscerci. Il perchè le dirai irre-

sponsabili nel malfatto; dove che i FINI,—i quali la burocratica teologia ci regala,—ufficiano gerarchicamente e coscientemente col nostro Io: proprio come il dottor « Tiratinfuora » ufficiava con Sancio Panza governatore; cioè con cervellotici *Veto* ed ordinanze gabellandogli in bocca i bocconi, e sentenziando: « Questo serve a questo », « Quest'altro a quest'altro », e via così. In verità vi dico che alcune religioni (p. e. l'Islamismo), costruendo l'universo morale con questi cosmogenetici atomi volitivi, fanno molto meno onore al loro Dio, che, con gli atomi fisici non facessero, o facciano, i naturalisti alla Natura.

Ma qui *Sufficit atque bastat* pel primo punto. È tempo di passare al secondo della mia omelia epistolare.

Voi parlate di SENSIBILITÀ. E siete, in cospetto di tale fonte della vita organica, da pari vostro, cioè da cervello non passivo di oppiati ipotetici, nello stato, che i greci chiamavano 'Απορία: intendendo con ciò non l'imbarazzo poltrone de' boccaperti, credenti e fidenti nel miracolo; ma il coraggioso imbarazzo di chi sa dover potere uscire da un mal punto, perchè dee pur esserci una via da uscire, tuttochè s'ignori. Ora, a tale proposito, permettete che vi dia lo stesso consiglio, che la volpe dava alla donnola, entrata pel buco stretto nel granaio, e colà impinguata tanto, da esserne impossibilitata a trarsi fuora. «Amica»—disse Reineke—: « è chiaro che non puoi cavartela, perchè renduta grassa soverchio. Dimagra come prima, e uscirai ». Il che traducendo per uso e consumo vo-

stro, io v'intimo: « Smettete la obesità, della quale i pregiudizii di Fisica vi hanno sagginato, e, simile a un pesce, scivolerete fuora della stretta di questa ed altre analoghe difficoltà ». Que' pregiudizii si chiamano « Legione », come il diavolo evangelico. Ma i principalissimi (gli arčidiavoli), mi paiono due. E sono :

I. Che il macrocosmo costi di due microcosmi, qualitativamente e quantitativamente diversi; cioè dire dello INORGANICO e dell'ORGANICO. I quali, abbenchè essenzialmente eterogenei e incommensurabili, trasmutansi l'uno nell'altro; nello inorganico inradicandosi l'organico, e da questo, da vedere a non vedere, escrementandosi quello: cosa più misteriosa del mistero misteriosissimo dell'Eucaristia!

II. Che, nel microcosmo organico, sieno daccapo due asteroidi più piccoli, o *Microterocosmi*, val dire la FISI e la PSICHE; tra'quali non intercalisi intermundio possibile. Poichè l'uno si sutura, si anastomizza con l'altro: cosa, eziandio, che tutta la luce increata del Taborre non basta a render percettibile da cerebro umano.

In fatto, è inestricabile imbroglio quello, che crea la posizione illogica stessa de' problemi (quissimili teologico-filosofico-scientifici della quadratura del cerchio). I quali problemi conglobano il DUE e l'UNO, il *Simul esse et non esse*, con una disinvoltura, da disgradarne quella di Pulcinella, quando sosteneva ridicolosamente, la forma precedere alla materia, e non questa a quella (*Teste* Cerloni). Essi domandano ingenuamente: « Come si fa a saltare il fosso, che se-

para due mondi, senza essere il Satana di Milton, che volava nel vuoto »?—Ma chi domine vi ha rivelato che son due questi mondi? Chi vi autorizzò, Popilii barocchi, a segnare il « Fin qui e non oltre »! all'essere e al divenire? E non è una colossale *Generatio equivoca* la vostra, quando, scavafossi della vita, ponete gli organismi belli e fatti di qua, e gl'inorganismi di là; e profferendo il vostro sacramentale *Omne vivum ex ovo*, dimenticate che gli uovi stessi o sono *Ab aeterno*, ed avremo un politeismo embrionico, che ignorava anche la Mitologia classica (la quale facea nato e non innato il multiplo de' suoi Olimpidi);—o sono *Prodotti*, e, non potendo essere dal nulla (*Ex nihilo nihil*), cadremo nello inmotivato beneplacito del Dio Personale: *Generator equivocus* ed inutile duplicato della *Generatrix equivoca* Natura. (Onde la giustezza, al punto di veduta della scienza, del motto di Laplace: « Nous n'avons pas besoin de cette hypothèse là »). Del resto, tra'due fatti creativi, il *Naturale* ed il *Divino*, il divario ci è. E parmi questo: che il primo, bene inteso, si riduce alla Natura stessa (*Nasci*), miracolo immanente, immediato, indeclinabile, che la cognizione (riflessione sull'essere), non può non postulare quale originalità delle cose, nel loro essere. E il secondo, per contrario, (l'atto Creativo Divino), atteggiasi a miracolo trascendente, mediato. Il quale, immemore di affacciarsi al pensiero qual complemento di una relatività, s' ipostatizza in Assolutezza nullipara (creatrice del Finito), da verace relatività, che crea (rivelatrice deipara dell'In-

finito). Il concetto *Naturale* è, se si vuole, *Ultra captum;* il *Divino,* per converso, *Contra captum humanum* ed assurdo. In effetti, il Relativo lo compiete, lo perfezionate, assumendolo in un'energia assoluta (generazione spontanea); l'Assoluto non già, che si disassolutizza creando. (Capisco un uomo, che abbisogni dello *Schermo* di Dio, ma non un Dio, che abbia mestieri del giocattolo uomo). Nè mi uscite a citare le monadi herbartiane, supposte sostanze metafisiche elementari, autogenite, epperò congenitrici del multiplo ne'loro nessi reali-ideali. Esse non creano, per la potissima ragione, che restano in eterno quel, che sono; e, fenomeni *Intus et in cute,* gli enti risultanti da loro (i nessi), non saltano su nessuna granata; e', *Vanitates vanitatum,* non han che fare co' bravi Cesari fisici, guadatori intrepidi del Rubicone, ipotetica frontiera de' due mondi suddetti.

In somma, io credo, in proposito della sensibilità, di cavarmela, rispondendo, nel seguente modo a' due quesiti, che Kant stima capitali nella determinazione di ogni entità. I quali sono: il quesito del *Quid facti* (per noi natura e genesi della sensibilità); ed il quesito del *Quid juris* (per noi metodo di studiare essa sensibilità scientificamente).

A) E primamente affermo, circa il fatto del Sentire, che, per mio credere, riducesi, nella universa fenomenia (mondo), al Rifenomenizzarsi de' fenomeni; i quali riguardo simili a circolazioni esistenziali (vite); in guisa che, al compiersi di ogni circolazione, sieno fenomeni appieno, epperò si riposseggano *Ponendosi*

(Sè stessi). Il che heghelianamente si enuncia col passaggio al *Per sè* dallo *In sè*. Cotesto processo evolutivo poi concepisco triforme: Negativo Iniziale (quando il fenomeno staccasi dagli altri fenomeni, eliminandogli quali suoi Non Ii); Positivo Mediano (quando il fenomeno si crogiuola in sè, predicandosi individuo, Io); Infinito Finale, (quando l'Io rinegasi nello Spirito, cioè proiettandosi in un Assoluto principio, alfa ed omega del proprio e dell'essere e divenire del tutto). Ma badate. Solo logicamente distinguo siffatti tre momenti della sensibilità universale, che, in fondo, costituiscono un'unica triade. Biologicamente (almeno sul nostro pianeta per ora), essi compresenziano ogni vita; solo predominando a volta a volta, e propriamente accampandosi il primo in tutta l'Animalità inferiore, il secondo in tutta la superiore; e, nella umana, da ultimo, culminando il terzo. L'Animale mondo (Ἔμψυχον ζῶόν di Platone), mi rende immagine di un *Actinozoario* (crostaceo radiato); del quale, nel *Nicchio*, veggio la fissazione inorganica delle cose, nel *Mollusco* la vivificazione organica di esse, e, ne' *Raggi*, l'appuntarsi della Ragione umana nello infinito. E poichè mi accordo co' più illustri naturalisti contemporanei (« Vogt », « du Bois-reymond », « Häckel »), nel riguardare il Moto siccome la stoffa (*Testura*) cosmica, di cui l'ordito (*Stame*) sono gli atomi; e cotesti atomi considero anche io quali puri centri di forze, e non enti *Materiali*, ma *Materiabili;* aggiungo di mio il concetto, che ho del moto suindicato. Il quale parmi non *Traslativo* che illusivamen-

te; ritenendo, in *Realtà*, il Mosso FENOMENALE a non altro riuscire che all'IMMOTO SOSTANZIALE. Le dieci modalità di moto, secondo Aristotile (« Περιφορά, μετάβασις, σύγκρησις, διάκρισις, αὔξησις, μείωσις, φθορά, ἀδυναμένη κινεῖν ἑαυτήν, δυναμένη), le riduco, conseguentemente, alle due ultime; cioè al MOTO MOVENTE SÈ STESSO (trascendente centro d'ogni centro, posto *Ad infinitum*, onde le esistenze non sono che innumeri cerchiolini di auscultazione); ed al MOTO NON MOVENTE SÈ STESSO (vera energia cosmica e silloge totale di tutte mozioni esistenziali). Ed inoltre riduco quest'ultimo MOTO MOSSO (ritenuta illusiva la traslazione, o il *Motus ad locum*), alla sola VIBRATILITÀ (*Motus in loco*). Della quale VIBRADILITÀ mi è proprio il concetto, che oso credere originale. Esso è quello di una CENTRALIZZAZIONE, POSTA E NEGATA IN UN ATTIMO IN INFINITESIMALI DISTANZIAZIONI, O SISTOLI E DIASTOLI, TANTO SMISURATAMENTE RAPIDE DA DISGRADARNE DI MOLTO LA CELERITÀ DELLA LUCE. (Di fatto, la luce impiega pur tempi misurabili nel percorrere le distanze siderali; ed è, quindi, tardigrada a petto della immensurabile quasi istantaneità del transito da oggetto a soggetto nella unificazione del pensiero). Siffatta IMMOBILITÀ MOSSA, che ha tale una prossimità di momenti, da riuscire impercettibile al tutto alla percezione umana, nella canalizzazione del suo trasferirsi da una molecula alla molecula contigua; centuplica l'acceleramento in virtù della gravitazione al MOTORE IMMOTO, centro, cui, nella Psiche « Traggon

d'ogni parte i pesi » (a). Di qui la INNERVAZIONE, funzionante quale base di coscienza; e cotesta coscienza non specialità tellurica, anzi universalità mondiale. Di qui non l'UNO, eterno fuoruscito, eterno Messia ebraico di là da venire, eterno Osiride irreperibile dalla

(a) Si noti che, nella sensazione, il passaggio dalla impressione esterna al nostro averne contezza, è espresso da un' aliquota di tempo ben altro che infinitesimale; tanto che diresti, secondo le misure fattene da' Fisici, tardigrado quel moto e non tale da fare onore alla decantata celerità del pensiero. Ma, riguardo al preteso compenetrarsi, nell' *È* del giudizio, di soggetto e predicato, non v' ha chi non desuma da esso l' immaterialità del pensiero (V. Teichmüller « Unsterblichkeit der Seele »). Ora, se i due termini *Major* e *Minor*, fossero davvero staccati prima dello unirsi nell' appercezione giudiziale, cotesta prova della immaterialità di un mondo a rincontro della materialità dell' altro, sarebbe apodittica, e non ammetterebbe replica. Ma chi dimostrò sin ora che gli universali, non sieno puri nomi, segni, come ponevano i nominalisti (*Nomina non res*)? Io, per me, quel *Terminus major* (il predicato), riguardo appunto non quale momento dell' esistente come il *Terminus minor* (il soggetto), ma come inesistente nominazione nel soggetto stesso, o energia di transubstanzione in lui. Laonde, non che logicare la immaterialità a rincontro della materialità, il pensiero a rincontro delle cose, veggio nel compenetrarsi de' termini nel giudizio un segno manifesto, non che della immaterialità parziale dell' anima umana, della totale immaterialità della fenomenia universa. Il Wegeler, in un recente tentativo notevole di spiegare il fatto della sintesi intellettiva in modo materialistico (V. Wegeler « Seyn und Denken »), suppone infinitesimali tanto le distanziazioni atomiche primitive, che l' atomo possa giungere a possedersi e in pari tempo a risentirsi, e direi quasi rammemorarsi degli atomi contigui. Or ciò è incomprensibile affatto. Poichè, per minimo che sia lo screzio di due elementi esistenziali, tra loro è pur sempre l'abisso della dualità. Più plausibile alla prima pare

innamorata Iside Natura; ma l'Uno supposítizio, l'uno di legno, plasmato dalla ninfomaniaca apprensiva umana. E di qui la Sensibilità, arpa eolia dalle infinite corde, frementi tutte insieme nel concento *Concorditer dissonum* della transubstanziazione fenomenale del mondo!

B) In secondo luogo, affermo circa il metodo, idoneo a trattare scientificamente la Sensibilità (cioè il *Quid juris* di essa), che la investigazione avrebbe, a parer mio, a semplicizzare unificando, non a complicare disunando la tesi: caso delle ipotesi gratuite dei « Fatti sensibili », « Fatti soprassensibili », e « Fatti

il partito logico del Metodo de' rapporti (« Die Methode der Beziehungen »), che deesi ad Herbart. Secondo il quale filosofo una Monade, per solo atto di presenza nel multiplo delle Monadi attigue, oggettivamente ne subisce quella varietà di stati, onde si origina il mondo de' fenomeni in lei. Ma così si moltiplicano le sostanze *In infinitum;* e si rinunzia al « Perchè » di ogni filosofia, che, secondo Herbart medesimo (V. « Metafisica » primi Cap.) consiste nello integrare le contraddizioni della vita; e ciò in quanto integrasi il multiplo fenomenale con un multiplo sostanziale inintegrato ed inintegrabile. Ben diversamente e, secondo me, ben più filosoficamente la intendeva Spinoza con la unicità assoluta della sua Sostanza! Quanto al mio modo di vedere, la materia è processo immanentemente evolutivo nel senso di un dismaterializzarsi eterno ed universale. Le Forze fisiche, le Affinità chimiche, le Genericità vegetali, gl' Individualismi animali, credo *Idem et eodem* col miracolo della Suicoscienza umana, e funzioni solo quantitativamente e non qualitativamente diverse da essa. Così, non pure in un dualismo, ma sì in un pluralismo infinito veggio la riduzione unificatrice, che intendo (non comprendo) segno di un Quid Realissimum, non uno e non multiplo, non materia e non spirito, qual fondo assoluto di me e del tutto.

insensibili » (inorganici). Così manifestamente le quistioni spesso riduconsi all' aristotelico quesito di sofistica celebrità: « Chi fu prima l' uovo, o la gallina »? Ed il nostro problema (la genesi della SENSIBILITÀ)— ne diviene insolubile affatto. Or fate, di grazia, di quell' ambo, o terno, un estratto: di quella bicipite, o tricipite supposta SOSTANZA NOTA, la bicipite fenomenia di una verace monocefala SOSTANZA IGNOTA; e tutto anderà *De plano*. Su di che, permettete vi esemplifichi la cosa a modo mio; cioè con una storiella.

Erano già, se nol sapete, due D. Quisciotti medioevali, che disputavano duellando (come si costumava allora), intorno al colore di uno scudo, pendente in mezzo; che l' uno di essi asseverava esser di colore verde, l' altro perfidiava a dichiarare di color rosso. Eppure avevano ambedue ragione! Poichè lo scudo era bicromatico; e dall'un de' lati verde, dall'altro rosso: circostanza, che non conoscendo i due e credendosi canzonati, erano per isbudellarsi per bene. Or supponete che un dottor fisico, sopravvenuto, avesse tentato rappaciarli dicendo: « Messeri, non è già uno lo scudo, che vedete, ma sì due scudi connessi insieme, de' quali l' uno è tutto rosso, l' altro tutto verde ». Cotesta spiegazione, credete in fede vostra che avrebbe cansata ogni briga? Tra' cavalieri sì; ma contro il Fisico no. Al quale i due contendenti avrebber potuto domandar di concordia: « Come può darsi che due oggetti si amalgamino in uno, senza che le qualità correspettive passivo, in qualche modo, l'una nell'al-

tra? Come concepiremo il suturarsi totale del primo scudo col secondo, necessario a produrre la illusione che i due fossero uno? Questa vostra è iustaposizione, che non ispiega il chemismo del nostro errore. Di grazia, provateci il transito dell' un colore nell' altro: cosa, di che non vedemmo traccia, per voltare e rivoltare che facessimo questo arnese ». A ciò, pensomi, il baccalare di Fisico dovria ammutire. Se non che un Metafisico, terzo tra cotanto dissenno, esclamerebbe: « Ma piano a' ma' passi! Chi vi diè il diritto di crear enti senza necessità; di sdoppiare, in luogo di unificare, con un processo illogico inframmettendo impacci dove la Natura procede *De Plano?* Eppure era ovvio il distinguere contenuto e forma, centro e circonferenza, grembo e lembo, in questo non meno che in ogni fenomeno. Il quale, IN QUANTO FENOMENO, È ED APPARE, E NON È CHE IN QUANTO APPARE! Esso atteggiasi in sè a bilateralità, senza nocumento della unità. Fondala anzi in ragione, non affermandola, sibbene negandola; ovvero dandola per ciò, che vale; cioè per relativa e finita, da assoluta e infinita che sembrava alla corpulenta percezione umana. Dite, dunque, che l' uno scudo si disuna nell' apparenza, *Dipinto*, siccome lo si vede, verde da un lato e rosso dall' altro. Così sarete voi, e non lui, in colpa del trasferire alla totalità un' affezione superficiale e dimidia di essa ».—Così parlando, e' mi pare che il filosofo metafisico si apporrebbe; o almeno si esprimerebbe appuntino nel senso mio.

E qui badate. Spinoza, ponendo a fondo dello uni-

verso la SOSTANZA, avrebbe ragione da rivendere se ne facesse un INNOMINABILE NOMINATO, epperò falsificato dalla rappresentazione, e non l'INNOMINABILE vero (*Ens realissimum*). Il quale non è nè sostante, nè soprastante; nè esistenza, nè inesistenza; nè ente, nè nulla; nè divenire, nè divenuto; nè l'intelligibile di Kant, nè l'inintelligibile di Spencer; ma la INCOMPRENSIBILITÀ COMPRESA, la necessità di posizione della negazione compiuta di tutti gl' idiotismi nostri conoscitivi. Ed arrogi che, alla sua sostanza, quando il grande ebreo dà infiniti attributi, tra' quali due soli umani, cioè ESTENSIONE e PENSIERO, ha anche più ragione; e ragionissima quando a ciascuno degli attributi suddetti, di natura assoluta, subsume infinite MODALITÀ transitorie, illusive, nella fenomenia. Ora, messa da parte la sostanza, reliquia di dommatismo e vero *Deus ex machina* dello Spinozismo; e, ridotti ad uno i due attributi spinoziani, ed a due le modalità, chiamate FISI e PSICHE; fatto questo, avrete il mio vedere, esemplificato ne'due colori dell'uno scudo, discusso pur dianzi. Questi due aspetti non mi significano che due punti di vista dell' una dualità esistente; al tutto indifferenti, adiafori; e tali, che potete con ciascuno benissimo risparmiar l' altro, nella costruzione fenomenale del mondo. Ma resterete in asso con tutti e due; valendo pel pensiero conoscitivo, anche più che per Ercole il motto: *Nec Hercules contra duos!*

Ne volete una prova? Siate per un istante psicologista.

In questo caso, non solo vi autorizzo, anzi vi obbligo a tener forte al vostro punto di partenza; che realizzerà benissimo l'archimedico *Punctum*, *ubi consistendo, coelum terramque movebis!* Così direte che tutto è anima; che l'universo, ne' suoi elementi, nelle masse siderali, nelle telluriche, è sempre anima a diversi stati. E terrete, con Fechner (« Zendavesta») che gli astri sono coscienze; e, con Tyndall, che gli atomi, gli uni agli altri parlottando, si trasmettano il segreto della vita. Il quale segreto ereditato, solidificato, ne'millenii, dà luogo infine al mito, che chiamiamo PSICHE UMANA, facendo un *Apriorismo* miracoloso di un *Aposteriorismo* naturale. Nè vi scandalizzerete più di Häckel, che siffatte convinzioni brutalmente gitta in faccia a' baciapile della scienza, suoi contraddittori. Ah! caro mio, l'antropomorfismo quello è, che ci fa stimar nero il bianco, morte la vita, corpi gli spiriti; e ci presuade non esser anima che l'anima nostra, pensiero se non il pensiero nostro; come se luce, calore, non fossero palpiti di VITA, ogni energia conato di VOLONTÀ, ogni direzione INTELLEZIONE, ogni pulsazione SENTIMENTO! Solamente questi fatti cosmici sono incomprensibili a noi; perchè qualitativamente incommensurabili con noi. Ah! che Max-Müller non avea torto ad asseverare che, non l'*Antropomorfizzare*, ma sì il *Disantropomorfizzare*, è il gran problema della filosofia.

Voltiamo ora la casacca; e, per un altro istante, siate fisiologista.

Or bene; non v'ha taro nel baratto, e riuscirete al

punto stesso del vostro contraddittore; pari, per avventura, a que' dannati danteschi, i quali si davan sempre di petto pur facendosi le due opposte domande: « Perchè tieni? », « Perchè burli »? Voglio dire che ora senza scapito negherete anima, spirito, trattandoli da *Nomina non Numina* della Mitologia metafisica. Meccanista a oltranza, siccome a oltranza eravate dinamista pocanzi, giurerete che l'individuo non è in *Rerum Natura*, ma tutto è multiplo atomico; e che non siamo che popoli di cellule, conventi di quella *Gens* (i monaci), che Plinio definiva *Gens aeterna in qua nemo nascitur*, e voi ribattezzerete *Gens aeterna, in qua omnes moriendo nascuntur, et nascendo moriuntur!* E ciò, da bravo nominalista, rifermerete citando le individuazioni popolari (p. e. la « Coscienza italiana », la « Coscienza francese » ecc. ecc). Le quali reputiamo innegabili quiddità, tuttochè non individui tanto empirici, che « Mangino, beano, dormano, e vestano panni ». Così le nostre anime direte « Consorzii di anime », « Polipai di anime », « e non un'anima sola, come gli spiritualisti mantengono: « Cerchi di fiamma », *Potentia* apparenti unici, ma *Actu* composti d'infinite scintillazioni, alla guisa che bene esemplificava il Bayle, a torto vituperato dal Galluppi, e compagnia bella de' psicologi suoi pari. La unicità psichica se fosse effettiva e *Reale*, divorerebbe, inghiottirebbe il *Vario* de' suoi fattori: il che non fa, nè può fare nel giudizio, nel raziocinio, che rispettano i dati; epperò riescono monadici e diadici a un tempo. Il perchè la Unità, nella cognizione e nella vita, nel

cervello dell' uomo e nel mondo (microcosmo e macrocosmo), direte solamente simbolica, indiziaria del REALE, e non il reale medesimo. Ecco il verdetto fisiologico, o psicofisico, che vi propongo. Profferitelo nel senso de' Naturalisti, degni di questo nome, e *Magnus mihi eris Apollo;* ossia saremo anche qui, come già agli antipodi di qui, in pieno accordo.

In altri termini, i moti, all' occhio del fisiologista filosofo, deggion parer veri infinitesimali dell' esistenza, integrabili non in essa, sì bene fuori *In Infinitum*, in serie convergenti, memori l' una dell' altra, perchè evanescenti l'una nell'altra. Per lui cotesta memoria, cotesta Mnemosine, rappresenta la vera madre delle Muse mondiali. Bene inteso, peraltro, che la non importi, infin de' conti, più dell' INTERVENTO DELLO INNOMINABILE REALE NELLE INFINITE NOMINAZIONI DELLA FENOMENIA; o, meglio, esprima la comune gravitazione degli elementi della Natura, simulanti ENTITÀ ed UNITÀ dove non ha luogo, in fondo, che il RIFENOMENIZZARSI DI OGNI FENOMENO NELL' ASSOLUTO. Or tale MEMORARE ATOMICO chiamatelo pure nervosità. Mi basta che, non limitandone il concetto al fenomeno minuscolo della nervosità brutale ed umana, la estendiate alle piante (« Nana » di Fechner); a' *Chemismi moleculari* (attrazioni, repulsioni, affinità elettive); al *Calorico*, alla *Luce*, al *Suono*, all' *Elettro* (telegrafia nervosa dello universo); infine, al DIVENIRE COSMICO tutto quanto. Ecco fisiologicamente costruita la SENSIBILITÀ, la COSCIENZA UNIVERSALE. *Nec dissentio!* E dicasi pure, in proposito dell' uomo (l' *homo sapiens*, o *insipiens* di Lin-

neo); dicasi pure intrepidamente, che la sensibilità di lui non fu qual è, nè sarà quale è; sibbene si costruirà progressivamente altra sul TATTO, sua base; sulla VISTA ed UDITO, suo cono; e sulle FACOLTÀ PSICHICHE, suo cratere: forme tutte di sentire, ancora « In Werden », e promettenti una esplicazione superiore, quadridimensionale forse, in organismi animali posteriori, e superiori a noi nella vita della terra.

In sommà, non l' UNO, non l'ANIMA. Quindi, nemmeno qui necessità di ponte, di salto; per la semplice ragione che la duplicità de' mondi, *Inorganico* ed *Organico*, che la polarità di Fisiologia e Psicologia non esiste; e solo c' impaccia il poter dire la stessa frase in due costrutti diversi, in due dialetti logici disparati nella Babelle dell' opinare umano: dove chi grida « Senso » accusa sempre « Intelletto »; e viceversa. E appena al bilingue filosofo è dato di vedere sinonimie nelle anfibolie; e ridere alle spalle de' contendenti *De lana caprina,* il suo olimpico interminabile riso. Egli è il Tiresia, l' androgino, capace di derimere la gran lite, sorta tra Giunone e Giove, inetti a intendere l'uno l' altra, e disputanti a pura perdita di tempo (proprio come fanno i politici, che sempre credono di avere ambedue ragione, quando hanno ambedue torto)! Vi ricordate l' aneddoto galante? Eccolo:

Trattavasi di appurare, tra il libertino padre putativo di uomini e Numi e madama sua moglie, chi fruisse più nel coito, la femina o l' uomo. La disputa, come vedete, era grave; ma impossibile, per disgrazia, a risolversi da un maschio, non istato mai femina, o da

una femina, non istata mai maschio. (Putacaso, da un fisiologo puro, o da un psicologo puro, nella filosofica bisessualità). Si sarebbe, tra' contendenti, venuti alle brutte (al divorzio!), se non avessero alfine capito (erano Numi, magari, epperò miracolosamente capiron tanto); che conveniva rimettere la difficile sentenza a un arbitro, che fosse stato maschio e femina in sua vita. Sapete che costui fu Tiresia; il quale appunto, a volta a volta, avea avuto la consolazione di fornicare da maschio e da femina. E sapete pure che Tiresia dette ragione a Giove.

Ma io Tiresia non cieco, quale mi lusingo di essere, credo dover dare ragione a Giove e Giunone insieme; osservando che trattasi della stessa cosa, della stessa voluttà, non sessuale che relativamente, e, quindi, asessuale assolutamente, un RAPPORTO non essendo *In sè* nè il nulla, nè l'essere; ma un NULLA, CHE INDIZIA L'ESSERE, secondo che sopra esposi *Ad superabundantiam.*

Laonde fo qui fine, o benevole mio lettore; avendo riguardo alla iperestesia de' tuoi nervi, che, a fronte del mio metafisico tetano, potriano voler imitarlo, che Dio ne liberi te ed ogni fedel cristiano.

Sta sano e credimi

*Il tuo filodosso,*

ANT. TARI.

# IL FILADELFOS

DI

## GIOVANNI GEMELLI

RECENSIONE

DEL SOCIO

P. EMILIO TULELLI

---

I.

1.° L'autore ha voluto fare per la Magna Grecia ciò che Barthelemy fece col suo *Anacarsi* per la Grecia antica.

Egli finge un personaggio per nome *Filadelfos*, il quale, vago d'apprendere, viaggia nell'Italia antica, e propriamente nella Magna Grecia, a fine di studiarne le dottrine politiche. Costui osserva, legge, conversa, interroga; e come l'occasione detta, cosi prende nota, e va significando.

Frutto di queste sue osservazioni, e conversazioni, ed interrogazioni, è il libro che l'autore intitola: *Filadelfos Sapienza politica degl' Italiani antichi ad Ammaestramento degl' Italiani moderni* (1), perchè delle verità che contiene, più di una può essere utile a noi, oggi, d'imparare.

Il libro non è propriamente un trattato, non una Storia, non un lavoro di Archeologia, ma una semplice esposizione di cose civili, dove s'impara una

(1) Napoli Francesco Furchheim — Editore 1882.

sapienza pratica, facile, utile, attinta a' dettati dell'esperienza, ed allo studio de' popoli, non quali noi Nepoti ce l'immaginiamo, con certe virtù ideali, ma quali in realtà sono, co' loro vizî, e con le loro passioni. Il suo autore non si smarrisce in astratte speculazioni, non in discorsi vani, ma raccoglie puri, e schietti ricordi della buona arte di Stato. Non divaga in disquisizioni erudite, ma istruisce per via di dialoghi, e di dotti ragionamenti intorno a' migliori *modi* di governare i regni e le repubbliche. Leggendolo, si vede subito, ch'egli, sotto il velame delle dottrine antiche, ha voluto dimostrare quanto sieno fallaci certe dottrine, che i moderni spacciano intorno al viver libero. Alla quale fallacia, se non si mette riparo, sarà difficile che le nostre politiche istituzioni, con si lungo amore da noi tutti volute e desiderate, scampino dagli assalti, e dalle insidie, con cui i partiti estremi, le vengono quotidianamente combattendo.

Tal'è il concetto fondamentale del libro. Ed ora voglio enunciarvene i particolari di maggior rilievo.

Filadelfos parte dalla sua terra nativa nell'anno 4 della CVII olimpiade, e percorre le varie città della Magna Grecia, cioè Locri, Scillaceo, Crotone, Sibari, Turio, Eraclea, Metaponto, Taranto. In ciascuna di queste Città egli s'intrattiene in colloqui, e ragionamenti cogli uomini più savi ed insigni, che a quel tempo viveano, e così qua svolge un argomento, là un altro, altrove un altro.

In Ipponio, per esempio, prende cognizione degli ammaestramenti politici di *Megello* e ne riepiloga in

ordinato modo i principali, cioè quelli che concernono le forme de' pubblici reggimenti, ed i canoni più generali, in cui si assomma la buona politica.

In Locri, dopo aver fatto breve cenno del governo di quella repubblica, discorre della boria de' nobili che la signoreggiavano, e delle leggi di *Zaleuco*. Poi entra in ragionamenti con *Agelide*, *Ostilo*, ed *Archippo* circa i fastidi che adduce seco il travagliarsi nelle faccende politiche. Ed un altro ragionamento con *Valinio* tocca della virtù considerata nelle sue attinenze con la civile operosità, e degli ordini politici più adatti a svolgere i germi di essa virtù. Conchiude con alcuni ammaestramenti politici attribuiti a *Timeo* di Locri.

Lungo il viaggio per Scillaceo s'imbatte in *Polimene* di Terina, che gli ragiona di agricoltura, e degli schiavi e delle pubbliche gravezze. Qui è degno di nota sopratutto ciò che il detto *Polimene* gli dice a proposito degli indizi a' quali si riconosce una città mal governata.

In Crotone Filadelfos si dà tutto a studiare le dottrine pitagoriche, e stretta relazione con *Cliostene*, con *Egilo*, e con *Pitenio*, è dal primo istruito intorno alla persona di *Pitagora;* dal secondo intorno alle dottrine politiche del medesimo, e dal terzo intorno al come ed al perchè i Crotoniati superbi, ed indocili, fossero divenuti al filosofo tanto devoti. Poi fatta breve narrazione della persecuzione de' pitagorici, riferisce alcuni avvedimenti de' *Sofi* crotoniati per bene indirizzare i Ministri, e' Consiglieri de' regni, e delle repubbliche.

Proseguendo il cammino passa per Sibari, dove si ferma a contemplarne le rovine. Poi va a Turio, una delle città, ch' ebbe leggi da *Caronda*, ed accenna alle principali prescrizioni di queste leggi.

In Eraclea assiste alle solenni onoranze fatte a *Filolao*. Una bella, ed acconcia orazione ritrae le virtù di quell' illustre *italiota*, ed il grande animo con cui seppe morire.

In Metaponto fa conoscenza col filosofo *Nicocle*, ed ha secolui lunga conversazione sulla politica e sul metodo, onde dovrebbe esser studiata per dare buoni frutti. Disutile scienza sarebbe la politica, gli dice esso Nicocle, se non dovesse trattare di altro che delle sole forme de' governi; ma còmpito suo è ancora disciplinare le passioni, gli appetiti, che della ruina de' governi sono principalissima causa.

Finalmente Filadelfos arriva a Taranto, ultima tappa del suo viaggio. Qui, dopo descritta la Città ed il suo reggimento, parla de' tumulti, che durante la sua dimora, vi seguirono a causa di elezioni a' magistrati. A proposito de' quali tumulti, *Ipparchide* gli divisa i danni, e gli sconci della rettorica nel campo politico, ed *Artistofilo* gli ragiona del male delle rivoluzioni, e delle false dottrine, che sogliono mandare a rovina la libertà. Termina il tutto con due bei dialoghi intorno alla democrazia, o governo a popolo, ed intorno a' falsi democratici, o adulatori delle moltitudini.

II.

Da questo breve riassunto, che io vi ho fatto per sommi capi, potete intendere, che il libro non è senza qualche importanza, massime pel riscontro che ci è de' tempi descritti dall' autore co' tempi nostri. Ma affine che possiate giudicarlo con miglior cognizione di causa, giova mettervi sotto gli occhi alcuni luoghi del libro medesimo scelti qua e là, come porta il caso. Così più che le parole mie, varrà ad apprezzarlo il criterio vostro.

Voi sapete per esempio, quante volte ed in quanti modi è stato dibattuto l'argomento delle forme de' governi. Ebbene! Udite come ne ragionavano que' nostri vecchi (1).

« L' ottimo de' governi non è quello che molti si fin-
« gono nella mente, ma quello ch' è possibile, date
« certe condizioni di luoghi, di tempi, di costumi.

« Ogni specie di governo ha il suo *bene* e il suo *male*.

« Nel governo regio è *bene* l' unità del comandare,
« perchè molto meglio, e con più ordine, e più celerità,
« e più segreto, e più risoluzione, si governano le cose
« pubbliche, quando dalla volontà di un solo dipen-
« dono, che non quando sono all'arbitrio di molti com-
« messe. Ma vi è di male, che, se il re è cattivo, avendo
« egli potestà sciolta in ogni cosa, tutta quella autorità
« che gli è data per fare utili effetti, li fà pessimi; s' è
« buono, ma insufficiente, nascono per l' ignavia sua

(1) Pag. 13 e seg.

« infiniti disordini. E ancorchè il re si facesse per ele-
« zione, non vi sarà mai sicurtà intera contro i detti
« pericoli, perchè gli elettori possono molte fiate in-
« gannarsi, riputando savio, e prudente chi sia di al-
« tra sorte, e la grandezza della potestà e della licenza
« muta spesso la natura di chi è eletto, e massime se
« ha figliuoli, sarà difficile che non desideri aversi
« successori, nè gli faranno ostacolo le contrarie co-
« stituzioni del regno, perchè chi ha potere sconfinato
« ed assoluto, trova sempre modi, ed arti, e ripieghi,
« e forze a violarle.

« Nel governo degli ottimati è bene che, essendo più
« quelli fra cui è distribuita l'autorità, non possono
« così facilmente trascorrere ad una tirannide, come
« può un solo,ed avendo riputazione di essere i migliori
« uomini della città, la governano con più intelletto, e
« con più prudenza, che non farebbe un principe o una
« moltitudine, e vivendo onorati, hanno manco causa
« di appetire novità, e di travagliarsi in mutazioni pe-
« ricolose. Ma vi è di male che, stando in essi solo ri-
« stretto ogni imperio, e ogni consiglio, favoriscono
« quelle cose che sono utili al loro ordine, anzi che
« agli altri ordini de' cittadini, e gelosi di conservare
« la potenza non si nutrono che di boria, e di sospetti,
« e quando si tramandano l'ufficio per successione, gli
« è anche peggio, perchè le cose presto vengono in
« mano de' figli, o nipoti degeneri.

« Nel governo popolare è bene che non vi sono pri-
« vilegi, e tutti vi convivono liberi ed eguali, ed il fine
« d'ogni deliberazione è l' utilità generale, e nessuno

« vi è escluso da' suffragi, e dagli uffizî, e da' benefizî.
« Ma vi è di male, che il popolo per l' ignoranza sua
« non è capace di deliberare i negozî di rilievo, anzi
« neppure i meno importanti, e, volendo scegliere chi
« li deliberi per lui, è raggirato dagli astuti, ed è sem-
« pre instabile, e desideroso di cose nuove, e perciò
« facile ad essere mosso ed ingannato dagli uomini
« turbolenti, ed ambiziosi, e batte volentieri i cittadini
« dabbene e qualificati, ed inclina più a fare concioni,
« e raunate, che a stare nelle officine.

« Onde governo da celebrare non è propriamente
« alcuno delle tre specie, ma quello ch'è misto del me-
« glio di ciascuna di esse, cioè della forza ed unità di
« comando ch'è nel principato, del senno che hanno
« gli ottimati, e della libertà ed egualità a cui tende il
« popolo. La quale mistione non è di certo facile a fare,
« ma non è impossibile quando si badi a condurla in
« guisa che da ognuna delle tre specie sia tratto il
« buono, e lasciato indietro il cattivo; ch' è quanto di-
« re, non restringere tanto in pochi il reggimento ch'ei
« non fosse libero, e non allargare tanto la briglia
« ch' ei venisse in mano de' molti o ignari, o irrequieti.
« Il che è il punto cui bisogna avvertire, e dove può
« consistere la fallacia di chi ordina tal foggia di go-
« verno.

« Che se anche così non sarà dato, per le passioni
« degli uomini, partecipare tutto il bene, e fuggire
« tutto il male, giova contentarsi che più presto ab-
« biasi manco del bene, anzi che, per volerne troppo,
« s' incespichi nel male.

« Del resto a voler fare giudizio più sicuro tra go-
« verno e governo, il meglio è forse considerare non
« tanto di che specie sia, quanto gli effetti suoi, e dire
« quello essere governo buono, o manco cattivo, che
« fa buoni, o manco cattivi effetti. Ed in vero, chè ti
« giova vivere in una città libera, dove stai male, e sei
« governato malissimo? E se un principato governa
« bene, e con utilità de'sudditi, non vorrai tu preferirlo
« ad una repubblica, dove le leggi non si osservano,
« la giustizia non si fa, la roba non è sicura, la libertà
« non ha regola? Non è il nome di libertà, che fa li-
« bero un governo, nè il nome di regno che lo fa ti-
« rannico, nè il nome di ottimati che lo fa oligarchico,
« nè il nome di repubblica che lo fa popolare; bensì è
« la somma de' beneficî, o maleficî, che ciascuno di
« essi a' sudditi arreca.

« Di certo natural cosa è negli uomini la libertà, ma
« naturale vi è altresì il desiderio di stare bene; e
« quando questo non si ottiene, quella non si ama.
« Come se tu volessi coltivare un tuo giardino, ti con-
« siglierai ottimamente di farvi porre delle piante, che
« alla natura del terreno sieno acconcie; ma se a
« lungo andare non fruttano, il giardino non meriterà
« di sicuro le tue sollecitudini. Così è del governo; il
« quale, se tu ben consideri le inclinazioni de' popoli,
« poco loro importa di che specie sia, ma importa
« loro moltissimo, che faccia buoni effetti, perciocchè
« per essi è solo governo buono quello, in cui siano
« bene amministrati, in cui ponderate procedano le
« leggi, in cui le gravezze siano comportabili, in cui

« imperino la sicurtà, e la giustizia, in cui si abbia al
« grado di tutti rispetto, ed a tutti sia aperta la via del
« lavoro, e delle professioni. E insomma, la disputa
« sulla preminenza di una forma di governo a rag-
« guaglio di una altra è più vana, che soda. La forma
« vale quanto vale la sostanza.

III.

Un altro esempio. Per la contrarietà degl' interessi
che la politica è chiamata a comporre e maneggiare,
fu e sarà sempre difficile agli uomini che intorno a
essa si adoperano, tenersi fra gli stretti termini della
virtù, onde si è chiesto fin dove sia lecito loro trascor-
rere. Ecco come risponde uno di que' savi antichi (1).

« Si è domandato se nel condurre il governo di una
« Città si abbia ad adoperare più la virtù o la scal-
« trezza. La risposta non può essere dubbia; la virtù è
« sempre la virtù. Ma avverti che nelle cose umane
« ha grandissima potestà anche la fortuna, perchè si
« vede da quotidiana esperienza, che non ci è alcuna
« nostra operazione, la quale non s' impatta in molti
« accidenti fortuiti, che non è in facoltà nostra nè di
« prevedere, nè di schivare.

« Possiamo alcuni di questi accidenti moderare con
« l' accorgimento e con la sollecitudine, ma vincerli
« tutti non è possibile. E quando anche noi credere-
« mo potere la virtù vincere ogni ostacolo, dobbiamo

(1) Pag. 18.

« almeno confessare, che importa assai nascere in
« tempi, e vivere fra uomini, che la pregino; essendo
« disgraziatamente vero, che non in ogni età, non in
« ogni generazione, non in ogni luogo, abbia la virtù
« culto ed altari. E dove l'ha gli è effetto di fortuna
« anche esso. Cosicchè la conclusione, a ben consi-
« derare, è questa: attienti alla virtù, ma ti sia propi-
« zia la fortuna.

« Ed invero, anche volendo tu il tutto attribuire alla
« virtù ed alla prudenza, ed escludere la fortuna, non
« puoi negare essere almeno di fortuna grandissimo
« beneficio, che corrano al secolo tuo occasioni in cui
« tu abbi modo di far valere le opere tue virtuose; pe-
« rocchè si veda per molti esempi, che le medesime
« virtù sono stimate più o meno in certi tempi che in
« altri, e le medesime cose fatte da uno nelle tali con-
« dizioni saranno gradite, fatte in altre condizioni sa-
« ranno poco accette.

E un altro esempio. Tutti sappiamo più o meno, a
quali indizi si riconosce uno Stato mal governato.
Ma non tutti sappiamo forse riassumerli in conciso
modo così (1):

« Se vuoi conoscere a qual norma attenersi nel giu-
« dicare della fortuna di una Città, non ti lasciare ab-
« bagliare dalla sua potenza, ma guarda s'essa è be-
« ne, o male governata.

« Ora una Città mal governata si riconosce per pa-
« recchi indizi, cioè:

(1) Pag. 99 e seg.

« Quando v' imperano molte leggi, e nessuna è os-
« servata.

« Quando governanti, legislatori, consiglieri, vi ante-
« pongono il comodo proprio all'utile pubblico; o vi si
« eleggono a'più alti uffici gl'inetti e ragiratori; o si con-
« cedono i primi onori a quelli, che meno li meritano.

« Quando la giustizia non si fa, e chi delinque trova
« occulti o palesi protettori, ed i più audaci colpevoli
« vi sono o impuniti, o castigati leggermente, ed i
« giudici assolvono o per favore, o per timore.

« Quando coloro che siedono ne' Consessi pubblici,
« sono più scissi che uniti; e non deliberano, ma par-
« teggiano; e non provvedono, ma il tempo sciupano
« in discorsi vani.

« Quando Ministri, Consiglieri, Ufficiali d'ogni gra-
« do, possono liberamente fare il male, e non vi ha chi
« chieda punizione, o legge che vi ponga freno.

« Quando la cittadinanza, indifferente alle colpe, ed
« agli errori di quelli ch' essa elegge a' primi gradi,
« torna a rieleggerli, e non rinsavisce, e non si rav-
« vede, e anzi corre con gli stendardi a rimetterli in
« seggio.

« Quando ogni ordine di cittadini eccede la sua con-
« dizione, e tutti vogliono salire, e nessuno scendere;
« e chi è cialtrone si stima essere pari a chi è potente
« d' ingegno, o di virtù.

« Quando si lasciano sciolti, ed impuniti i concilia-
« boli, o la moltitudine prende il luogo della gente sa-
« via, o que' che più schiamazzano, più contano.

« Quando le gravezze sono incomportabili, ed i go-

« vernanti non pensano nè ad allegerirle, nè a pro-
« porzionarle con gli averi.

« Quando i giovani non attendono allo studio delle
« buone discipline, ma ad imparare le arti delle sette,
« o ciarlare di quello che non sanno, o sbertare i vec-
« chi che li consigliano.

« Quando nessuno sodalizio civico è libero da di-
« scordie, e da partiti, ed ogni servizio pubblico pro-
« cede disordinato, e sopravvenendo alla patria peri-
« colo, non vi è chi la difenda.

« Quando per la mollezza del vivere, e del costume,
« aumentano i vizi ed i bisogni, e scema la virtù e la
« fatica.

IV.

E un altro esempio ancora. Noi vediamo, noi leggiamo tuttodì, avere gli uomini sulle labbra non altri nomi che quelli di libertà, di eguaglianza, di suffragio universale, e simili, come se dal frequente ripeterli, procedesse la comune felicità, e non dal saperli bene usare ed applicare. Or ecco che cosa dice in proposito un altro di que'nostri savi italioti (1).

« Tu odi per la città suonare sulle bocche de' più le
« parole *libertà*, *eguaglianza*, *largo comizio*, *am-*
« *plissimo suffragio* e simili, ma sulla bocca di pochi
« odi la parola *saggezza*. Eppure la ragione de' savi è
« la fonte d'ogni bene civile, è la prima forza del
« mondo in ogni genere di cose. Togli l'ingegno, togli

(1) Pag. 88 e seg.

« la mente, non resta negli uomini, che l'animalità.

« D'onde nasce dunque, che quella virtù, ch'è più « rilevante e capitale in ogni appartenenza della vita « politica, non solo è esclusa dal primo luogo, ma ta- « ciuta quasi da tutti, e, se non disdetta in teoria, è di « certo rimossa nella pratica? Nasce per un lato dal « non esser ella una dote comune; per l'altro dalla « gelosia invidiosa di coloro, che trovandosi di quella « difettivi, si stanno col maggior numero, e lo adulano.

« Ma il maggior numero, ma la libertà, ma l'egua- « lità, ma il suffragio amplissimo, non informati ed « individuati dalla ragione de' savi, sono essi altro, « che sciolta moltitudine? E la moltitudine sciolta, e « disgregata può mai formare ordine, ed unità, quan- « do è priva della sua guida, ch'è appunto codesta ra- « gione de' savi? E dove non è ordine, dove non è uni- « tà, ma semplicemente somma, come può mai na- « scere, crescere, e prosperare città vera?

« Quindi se legittimo è il predominio del maggior « numero, se legittimi il suffragio e la libertà e l'egua- « lità, ogni qualvolta sono avvivati, e governati dal- « l'ingegno degli assennati; viceversa sono inlegitti- « missimi, quando da tale accompagnatura vanno « deficienti. Anzi sono allora non propriamente dei « beni civili, ma de' mali, che ricordano il vivere bar- « baro; perchè il soprammontare della turba, senza « il correttivo della saggezza, non è perfezione, ma « deterioramento degli ordini liberi. E coloro che, in- « consci di ciò, gridano *popolo, popolo,* vengono in « sostanza a gridare barbari, barbari; e, tirando la

« cittadinanza alla rozzezza de' loro primordi, sono
« senza avvedersene retrogradi.

« Questi tali non intendono, che al popolo non è
« dato partecipare altrimenti alla politica libertà, che
« accettando per duci, e moderatori i savi. Se no,
« egli è eslegge, sciolto, impotente a fare cosa che
« approdi; perchè, volere o non volere, la presenza
« dell' ingegno, la luce della mente, è la legge viva e
« perenne, a cui per natura eleva la folla a stare sog-
« getta.

« La vita civile non è possibile che a questo fatto, e
« consiste nel far sì che la plebe de' mediocri salga,
« e non mica che gli uomini sapienti discendano; nè
« il salire de' mediocri può in altra guisa effettuarsi
« che sulle ali della ragione de' più provetti.

« La quale ragione insegna che devesi fare la giu-
« stizia eguale, e non l' egualità giusta. Onde quelle
« egualità, quella libertà, quella forma di comizii, che
« molti cercano nel livellamento delle disparità natu-
« rali, non sono propriamente franchigie, ma grandi
« ingiustizie; perchè confondono l' ignorante con
« l' istrutto, il corrotto con l' incorruttibile, il treccone
« col cittadino dabbene.

« E così per difetto di saggezza, quelle cose che do-
« vrebbero servire più di presidio alle Città, più le
« disordinano, e il grosso della moltitudine, che do-
« vrebbe essere la loro forza, è invece la loro debolez-
« za. D' onde viene che dal nome del popolo tutti si
« credono lecito poter formare insegna a tanti ingan-
« ni. Ed esso, ingenuo, o grida viva la sua morte e

« muoia la sua vita; ovvero fa come le pecore, le quali
« si lanciano tutte giù da una ripa, se una vi si lancia,
« e tutte saltano in un pozzo, se una vi salta.

« Non è imperizia peggiore in chi governa che
« quella di credere che le fazioni, e le conventicole,
« ben sorvegliate, ben guardate, non possono nuoce-
« re. Ma le fazioni e le conventicole vanno sterpate
« subito; se no, ti sterpano.

« È nella loro natura di esser così tenaci, che la loro
« azione, benchè abbia certe tregue apparenti, pure
« non intermette mai, non è mai realmente sospesa,
« ma passa come il calorico dallo stato manifesto al
« riposto e latente, e viceversa; per modo che mai non
« ozia, mai non languisce, operando anzi più allorchè
« si occulta, che non allorchè si appalesa.

« Lasciandole crescere d'ampiezza, divengono ogni
« giorno più insolenti, e poderose, ed invitte; talchè
« se a fatica riesce di torle via quando sono poche e
« come isolate, meno che mai riescirà quando sono
« aumentate di numero e fatte temibili.

« Ciò che distingue l'aderire ad una fazione, ad
« una conventicola, dallo stare con la cittadinnanza è
« questo: che accostandoti all'una perdi la tua libertà
« e la individualità tua propria, stando con l'altra la
« mantieni; quella ti rende partigiano ed esclusivo,
« con questa ti assuefai alla tolleranza; la prima fa di
« te un settario, la seconda un franco e leale figliuolo
« della patria.

V.

E intorno alla tanto strombazzata teoria della sovranità democratica popolare, udite questo dialogo, che l'autore riferisce di due interlocutori, de' quali uno la difende, e l'altro l'oppugna. Dice il primo (1):

« Bene sta, che i sapienti e virtuosi debbano essere « in ogni ordinamento politico duci e maestri; ma « dov'è democrazia, bisogna che gran parte vi abbia « il popolo, che altrimenti egli non sarebbe principe.

E l'altro risponde.

« E non dev'esserlo. Un popolo principe nell'ele- « zioni, principe ne'giudizî, principe nelle accuse con- « tro i publici magistrati, principe nella distribuzione « degli onori e degli uffizî, principe nel fare raunate « nel foro a suo talento, principe nell'indurre alle sue « voglie i governanti con i bociamenti e con portare « gli stendardi per le vie, gli è un'altra dottrina non « meno fallace di quelle, che io toccai in Casa Nearco. « E la ragione n'è chiara. L'elezioni ed i giudizî sono « opera di discernimento, e frutto d'incorruttibilità; « ma il popolo non discerne, ed è corruttibile. Le ac- « cuse contro i Magistrati ed i governanti sono ne- « gozi da dibattersi nelle aule legislative; ma il popolo « le dibatte fuori, per le piazze e per le strade, e se- « mina il disordine. Gli onori e gli uffizî sono premi « dovuti a' meritevoli ed a' difensori della patria; ma « il popolo li dona a' faccendieri, ed a quelli che più

(1) Pag. 236 e seg.

« lo cullano. Il foro, le piazze, le vie sono destinate
« alla libera circolazione de' cittadini; ma il popolo le
« converte in politeami chiassosi, dove traffica il voto
« e la coscienza. Tutte le quali cose, credimi, oltre
« che non sono alla libertà essenziali, hanno poi il
« massimo inconveniente di alienare i più dall'amarla.

« E dunque qual parte assegni al popolo nel con-
« gegno delle politiche instituzioni?

« Il popolo è tutto, ma non deve guidare il carro
« della repubblica; perchè il guidare, l'eleggere, il
« giudicare, il sindacare, il discutere, essendo atti di
« saggezza, non li possono fare se non quelli che sono
« saggi. Ogni cosa pel popolo, ma non ogni cosa col
« popolo. Insomma, deve il popolo (e per popolo io in-
« tendo moltitudine, bada,) avere tutt' i benefizi della
« libertà, ma difettando egli d' ogni qualità a maneg-
« giarla bene, bisogna che lasci questo cómpito a chi
« ne sa più di lui.

« Ma ti pare egli possibile fare codesto, quando gli
« uomini, a torto o a ragione, considerano la libertà
« come il sommo de' beni per sè e per la patria, e per-
« ciò la vogliano larghissima, e popolarissima?

« Tutto sta nell'intendere la libertà sanamente. Del-
« l' aver preso gli uomini equivocazione intorno ad
« essa, sono nati appunto i loro mali. Si dica quel
« che si vuole, ma di questo eccelso e sacro nome di
« libertà, gli uomini si sono sempre valsi, e si valgo-
« no, non tanto per utile e gloria della patria, quanto
« per soddisfare alle loro cupidità, ed ambizioni. Se
« tu ben consideri, al maggior numero di essi non

« cale propriamente della libertà, che fino ad un certo
« segno, ma più di tutto si muovono per desiderio di
« dominare, e di avere superiorità. Il quale desiderio è
« cosiffatto, che, eziandio fra coloro che la libertà pro-
« fessano sinceramente, è raro trovare chi, avendo
« occasione di farsi ad altrui superiore, non vi si la-
« sci trarre volentieri. Ed infatti, guarda un pò agli
« andamenti di quelli che nelle città sono i capi della
« parte liberale, guarda alle cause de' loro dissidi;
« che vedi? Vedi, che per ultimo fine, tutti si propon-
« gono più o meno questo lacchezzo della superiori-
« tà, e non altro che la superiorità.

« Sforzansi bene, mentre lo possono fare, di coprire
« tal loro fine con quel piacevole titolo della libertà,
« ma non perciò l'inganno è meno chiaro.

« E quanto al popolo, ei grida libertà, è vero; ma
« non perchè ne intenda il pregio, bensì perchè, du-
« bitando di essere oppresso, e partecipando meno
« agli onori, ed agli utili della repubblica, gli pare
« potere con quella aprirsi la via all'egualità, ch'è
« propriamente la cosa principale a cui egli mira. Ma
« anch'egli, non si tosto è condotto all'egualità, non
« ferma quivi l'animo, ma comincia a desiderare la
« superiorità, o altro vantaggio purchessia; e se non
« l'ottiene, o si dà a favorire alla prima occasione la
« servitù, o si gitta a' tumulti, o si mette dietro un ca-
« poparte, dal quale spera conseguire ciò che dal-
« l'egualità non ha potuto.

« Questa è la verità vera, questo è ciò che attesta
« l'esperienza, ciò ch'è provato dalla Storia.

« Specula pure, se così ti piace, le più sottili teori-
« che della libertà; ma la verità, ripeto, è questa.

« Ma qual conclusione vorresti tu dedurre da code-
« sto fatto? Forse che sia impresa disperata gover-
« nare gli uomini con la libertà?

« No; ma dico che gli uomini, appetendo più la su-
« periorità, che la libertà, va fuori strada quel legi-
« slatore, il quale crede che, allargando nel popolo il
« governo libero, rimedi a tutto. Onde la sapienza ci-
« vile sta, più che nell' estendere la libertà alle molti-
« tudini, nell'ordinarla in guisa, come ho detto, che
« i savi la maneggino, e le moltitudini ne godano.

« Così verrebbe però la democrazia a disnaturarsi.
« Sarebbe in sostanza i pochi savi a governare, e non
« il popolo.

« E questa è appunto la vera e sana democrazia,
« della quale non è fattore solamente il popolo, ma lo
« ingegno altresì, e anzi principalmente l'ingegno.
« Togli alla democrazia l'opera dell'ingegno (ch'è
« quanto dire de'savi), ed il popolo è nulla, è corpo
« senza vita, è massa inerte. L'uno è numero, ma
« soltanto l'altro è persona; l'uno è braccio, musco-
« lo, materia, ma soltanto l'altro è nervo, spirito, cer-
« vello; l'uno è parte infima e come la base, ma sol-
« tanto l'altro n'è la parte squisita e la cima.

« Perciò, si voglia o no, è ne'savi, è negli uomini
« d'ingegno, una naturale vocazione a governare, co-
« m'è nel popolo una naturale predestinazione ad es-
« sere governato. Il che non dico già che importi pa-
« tronanza negli uni, e sudditanza nell'altro; ma im-

« porta di certo una diversità di còmpito, della quale
« non si può a meno tenere considerazione, se si
« vuole porre bene i termini, fra cui ha ad essere,
« nella democrazia, contenuta l'azione del popolo, ed
« esercitata l'azione de' sapienti e virtuosi. Il popolo
« fa l'ufficio di natura, i sapienti e virtuosi di arte.
« Quello porge la materia greggia, questi le danno la
« forma. Quello somministra i semi feraci, questi li
« nutrono e svolgono e rendono fruttevoli. Quello dà
« il metallo, questi lo traggono fuori e lo fondono e
« lo colano e lo purgano e lo ripuliscono, ed a' vari
« usi lo aggiustano.

« Quando adunque i democratici gridano popolo,
« popolo, e vorrebbero sempreppiù ampliare il giure
« elettorale, mettendo esclusivamente in sua balìa le
« sorti della libertà, senza darsi pensiero d' altro, non
« sanno quel che si fanno. Scambiano le parti, confe-
« rendo al numero ciò ch'è proprio del senno. Con-
« fondono il sentimento, che della libertà hanno indi-
« stinto le moltitudini, con la cognizione chiara e di-
« stinta, che del medesimo sentimento hanno quelli
« che, in mezzo alle moltitudini, sono meglio forniti
« di virtù e di sapienza politica, ed a'quali appartiene
« perciò leggittimamente il potere.

« E queste cose conferma a capello la Storia, la
« quale mostra che se, negli ordini politici e ne' mo-
« rali e ne' religiosi, le prime mosse vengono dal po-
« polo, la ricomposizione e la disciplina sono venute
« sempre da' sapienti e capaci. Essi più che il popolo
« fanno propriamente le rivoluzioni, perchè essi le

« guidano, le ordinano, le rappresentano, ed i moti
« repentini riducono a stato fermo di vivere civile.
« Cosicchè l' opera loro nel campo politico si riscon-
« tra perfettamente con quella di ogni appartenenza
« dell' umano pensiero nel campo ideale; dove se, per
« esempio, tu dicessi che la filosofia e le lettere e le
« arti belle di un popolo, sono di lui l' espressione,
« ciò non vorrebbe significare che il popolo le crea e
« le governa, ma che gli scrittori e gli artefici le di-
« chiarano e le indrizzano.

« Insomma, il popolo è tutto, ripeto, perchè tutti
« siamo popolo; ma interpetri suoi, così in democra-
« zia, come in ogni altra foggia di Stato, non possono
« essere che gli ottimi, cioè quelli in cui è virtù e sag-
« gezza e perizia di governo.

« Ma questi ottimi non li deve eleggere pur sempre
« il popolo?

« No: Popolo suona moltitudine, come ti ho detto;
« e la moltitudine a tutt' altro è esperta, che a fare
« buone elezioni. Si porti pure contraria sentenza
« quanto si voglia, ma il popolo è il giudice meno sa-
« gace delle qualità degli uomini, e misura con minor
« diligenza quanto pesi ciascuno, anzi va alla grossa
« e piglia regola più da certe opinioni, da certi gridi,
« che non da ragione, e da consapevolezza. Spesso
« eleva à sommi gradi chi non sarebbe atto a stare
« ne' più bassi, e trovano appo lui più sèguito certe
« persone che lo lusingano con premesse, che poi non
« mantengono, anzi che quelle che lo correggono,
« o promettono solo quel tanto che possono mante-

« nere. E sulla sua mente può più un discorso pieno
« d' orpello, che non la parola del savio; e vi resta
« impresso più il consiglio d' un faccendiere qualun-
« que, che non quello di un cittadino prudente.

« Nè può essere altrimenti, perchè il popolo giudica
« sempre per passione, raramente per convinzione;
« più raramente per discernimento del danno e del
« pericolo; e, quando venuto il pericolo, sebbene dia
« talvolta di virtù e di valore mirabili pruove, tuttavia
« non ci puoi fare fondamento fermo, perchè indi a
« poco ritorna a' medesimi errori, ed alla medesima
« spensieratezza.

« Acclama e sceglie qualche volta i più degni, ma
« per eccezione, per caso, non per regola e costante
« proposito; e più di sovente dà reputazione di degni
« non a quelli che veramente sappiano fare le leg-
« gi, bensì a quelli che le disfanno, o le ingarbuglia-
« no. E se pure eleva chi merita essere elevato; assai
« spesso non fa distinzione; e uno, che, verbigrazia
« sarebbe ottimo archeologo o chimico o poeta, ei
« non si perita di mandarlo alle assemblee legislati-
« ve, ovvero designarlo ad arconte, a neofilatto o areo-
« pagita; imitando i medici poco pratici, i quali met-
« tono al capo quelli unguenti, che hanno piuttosto
« proprietà per lo stomaco.

« Nè si adduca esempi di comizi popolari da cui
« siano uscite talvolta buone elezioni; perocchè ciò
« voglia dire, che non vi sia stato in quella occasione
« chi siasi messo attorno a' comizi per ingannarli e
« guadagnarseli. Ma siccome questo caso è assai ra-

« ro, e dipende più da fortuna di tempi e di luoghi,
« che non da virtù di popolo; così niente prova contro
« le premesse cose. Una rondine non fa primavera.

« Per tutte queste ragioni, quando anche sia vero
« che il popolo non s' inganni in su' i generali, non è
« meno vero ch' ei s' inganna sempre ne' particolari, e
« non distingue e non pesa sottilmente le cose, e con
« facilità è raggirato. Onde il commettere a lui, senza
« molti temperamenti, la potestà di eleggere i più ca-
« paci a fare le leggi, è negozio che va ponderato bene.
« Non bisogna mettere la salute dell' infermo in mano
« di medico imperito.

« E dunque chi dovrebbero essere gli elettori?

« Quelli soltanto che hanno probità riconosciuta,
« prudenza provata, maturo giudizio, e amor di pa-
« tria vero e non mendace, ossia quelli che sono no-
« toriamente rispettati e rispettabili; quelli insomma
« di cui si possa esser certi, che hanno animo ad ogni
« tentativo di corruzione inaccessibile.

« Con questa fatta elettori pochi e buoni, credi si può
« fare a fidanza cento volte più, che non co' molti e
« cattivi.

## VI.

Da questi saggi potrete, onorevoli Colleghi, comprendere le altre parti del libro. Esso dal principio alla fine non ha altro in tento, che di presentare alla mente del lettore un repertorio di ammaestramenti per una politica saggia, temperata, soda, ordinata, che sullo esempio de'nostri avi antichissimi, mentre giovi

ad affermare le nostre libere istituzioni, rimuova i molti errori, che oggi guastano la dottrina de' pubblicisti.

E quello che altresi lo raccomanda si è di essere scritto in buona lingua. La parola vi è sempre propria ed eletta, il giro del periodo sempre efficace. L' autore ha pensato che nella patria di Machiavelli e di Guicciardini non sia lecito scrivere di scienza politica con quel gergo accattato di fuori, che oggi pur troppo prevale fra noi, non che nelle gazzette, ma ne' volumi delle leggi.

E dovrebbero studiarlo sopratutto i giovani, che, per la loro età ed inesperienza, sono più soggetti a cadere nelle reti degli arruffoni, e de' parabolani. Verrebbero essi allora a queste conclusioni, nelle quali si assomma tutta la dottrina contenuta nel Libro del Gemelli:

1.° Che le leggi di libertà non approdano senza i costumi della libertà, e che non tanto le franchigie scritte negli statuti sono le condizioni del vero vivere libero, quanto la saggezza del saperle praticare.

2.° Che di questa saggezza, molta se ne trova ne' nostri avi antichi, della quale non facciamo alcun conto, sebbene sempre vera, sempre riconfermata dalla esperienza.

3.° Che principale nota di questa saggezza antica si è che, qualunque sia la forma del governo, deve esso esser forte e autorevole e riverito, anzi tanto più forte e autorevole per quanto più libero; perchè dove maggiore è lo sbrigliarsi degli appetiti, maggiore vuol' essere il freno.

4.° Che per conseguenza, il credere che in democra-

zia si abbia a governare meno severamente che in principato, non è favorire la libertà, bensì male intenderla; perciocchè con leggi blande e con governo flacco ed impotente, la libertà non si difende, ma si lascia de' suoi naturali munimenti sprovveduta.

Un governo libero, ma debole, un governo non temuto, un governo a cui manca la potestà di agire, e prevenire, molto prevenire, è come colui al quale si legassero mani e piedi, e poi gli si dicesse: cammina.

5.° Che per la stessa ragione, è falso ogni ordinamento politico, ogni ordinamento di poteri pubblici, in cui la libertà de' cittadini si fa consistere nell'avere ognuno briglia sciolta a fare e sforzare e sproloquire a talento, ed il governo nello stare a vedere e lasciar correre, e tollerare. I democratici, che più specialmente prediliggono tali dottrine, non si accorgono, che a codesto modo fin la medesima democrazia periclita; perchè quando si fa d'ogni potere confusione, e quando ogni suddito è principe, ne viene di necessità che ciascun parabolano si erige a pubblico censore, ciascuno scolaro a maestro di politica, ciascun faccendiere a salvatore della patria, ciascun sodalizio a fazione. Ed allora, creato uno stato nello stato, una repubblica nella repubblicà, è naturale che o prima o poi ogni cosa vada a scompiglio.

6.° Che insomma tutta la sapienza politica, vuoi antica vuoi moderna, vuoi vecchia vuoi nuova, si può riepilogare in questa sentenza: essere la libertà un gran beneficio, ma non potersi mantenere, se quelli

che sono i cittadini migliori, non hanno tra loro sufficiente concordia; quelli che governano, sufficiente autorità; quelli che ubbidiscono, sufficiente freno; quelli che fanno le leggi, sufficiente virtù, tutti, sufficiente amor di patria.

E qui fo punto. Dovrei però dire una parola sopra le qualità dell'ingegno e dell'animo dell'autore di questo libro. Però me ne astengo, temendo che l'amicizia antica e tuttora costante, che mi lega con questo uomo egregio, possa colorire di parzialità le mie parole e il mio giudizio. Ma non v'ha mestieri di ciò; il libro del Gemelli parla da sè e dimostra quanta sapienza politica e civile orna la sua mente, quanto amore di patria scalda il suo cuore. E ciò si rileva ancora dalle altre sue pubblicazioni (1) e più dall'operosità della sua vita. Fautore delle patrie libertà, Egli prese parte attiva nella rivoluzione di Calabria dopo il 15 maggio 1848, onde fu esule per dodici anni; e dopo il 1860 dal governo italiano fu adoperato come Prefetto in Potenza, in Lecce, in Salerno, in Teramo e in Arezzo, e quindi per più anni come Direttore nel Ministero dell'Interno. Dai quali pubblici ed eminenti uf-

(1) Oltre a molti lavori ed articoli letterari e scientifici il Gemelli ha pubblicato:

1. *Napoli ed Austria*—Firenze 1859.

2. *La Chiesa de' preti al Tribunale dellu Bibbia e della Storia*—Napoli 1879.

3. *Storia di Reggio di Calabria*—Stampata nell' Archivio Storico Italiano di Firenze 1858.

fizî, (per cui era salito in grande estimazione presso il pubblico e presso il R. Governo, che per rimeritarlo l'avea insignito del Grado di Commendatore dell'ordine de'SS. Maurizio e Lazzaro e del grado di Grande Ufficiale della Corona d'Italia) egli volontariamente si è ritirato alla vita privata per causa di salute e per ritornare a'suoi prediletti e non oziosi studî; frutto dei quali e della sua lunga esperienza politica, è l'ultimo suo lavoro il *Filadelfos*, di cui ho voluto largamente riferire a questa Accademia.

---

# ELOGIO

DI

# PAOLO EMILIO IMBRIANI

SOCIO

**DELL'ACCADEMIA DELLE SCIENZE MORALI E POLITICHE**

Letto nella tornata de' 25 Giugno 1882

DAL SOCIO

FRANCESCO PEPERE

---

Dall'intelletto muove così l'ordine che si dispiega per l'universo, come la vita del mondo civile delle nazioni. E se alle scienze investigatrici delle leggi della natura appartiene il ricercare in queste l'ordine prestabilito da quell'intelletto che penetra l'universo, alla storia si addice il conoscere i legami tra il mondo delle idee e quello de' fatti umani, tra il lavoro del pensiero e l'opera della civiltà, tra le accademie e la civile convivenza. Imperocchè in questa costruzione storica appariranno tutti i fatti e tutti gl' istituti, su' quali riposa la civiltà d'una nazione, siccome prodotti dall'intellettiva e sovrana potenza del mondo: e nello stesso tempo a coloro, che furono i primi messaggieri di questa potenza con gli ammaestramenti e con le opere, sarà resa innanzi ai posteri quella giustizia, onde la storia ripara all' ingrato obblio de' viventi.

Ed in mezzo a queste stesse figure quelle primeggiano sulle altre, nelle quali il sapere e l'essere, il pensiero e l'azione si accordano in una perfetta unità. L'acquisto della sapienza, la quale si esplichi nella morale attività e nelle civili opere, tal'è il concetto vero della vita insegnato dalla scuola socratica. E gli uomini che si elevano a questa perfezione si accostano alla Divinità, e son degni dell'apoteosi, siccome di fatti al fondatore di questa scuola immortale è stata dalla storia meritamente consacrata.

Una sublime aspirazione affatica queste anime, creare agli uomini un mondo, in cui la vita corrisponda all'essere integro dell'umana natura, dove la ragione governi, la moralità informi l'azione e la felicità ne sia il termine. E questo mondo è la patria.

L'antica civiltà si formò al pensiero ed all'amore di questa idea. Grecia e Roma ne illustrarono i fasti della loro storia. La morte del divino Socrate è il simbolo della ragione e della moralità della vita consacrate alla liberazione della patria così dal dominio delle false dottrine de' sofisti, come dal riverbero di queste nella falsa libertà demagogica. Le Divinità greche hanno il loro risedio nell'Olimpo, e gli occhi non altrove rivolti, che al suolo ed alla felicità della Grecia. Il poema e la lirica ivi nascono, l'uno come canto nazionale, e l'altra come inno patriottico. La scienza non appaga l'intelletto de' due più grandi filosofi del mondo se non perviene a determinar le leggi della costituzione dello Stato. Roma in un sol nome, in quello del Dio Quirino, identifica la Divinità

e la patria, il perfetto cittadino ed il Nume. La vita del romano non ha altra destinazione, che quella di concorrere alla grandezza ed alla gloria della patria: se il fato ne ha segnato il tramonto, la vita per lui non ha più scopo. La sapienza latina è tutta dedicata alla creazione di una scienza eminentemente nazionale, qual'è il Diritto. Le maggiori virtù si compendiano nel sacrifizio per la patria: idea conforme alla sublime anima romana.

E questa idea è il più certo segno per discernere le sublimi dalle volgari anime. Queste indifferenti ai casi della patria ed al rio o al buon governo non sono d'altro desiose, che d'una vita in cui sien paghi i piaceri de' sensi e gli avidi guadagni. Quelle frementi al pensiero, che un uomo si levi a tiranno sopra di un popolo gl'intimano guerra, ed invase dall'idea di distruggere il nemico della patria affrontano persecuzioni, esilio e morte, affinchè ne sia liberata.

Di questa nobile ed altera tempra era composta l'anima del nostro concittadino e socio illustre della nostra Accademia, Paolo Emilio Imbriani, di cui l'Italia rimpianse la gran perdita: ed il cui onorato seggio essendo a me per benevolo voto degli accademici dato di occupare, è toccato ancora il mesto e ponderoso compito di tesserne la vita e, come si addice da questo seggio medesimo, segnatamente la vita scientifica. La quale s'incarnò nella sua persona in quella mirabile forma, che è appunto il desiderato della scuola socratica, perocchè fu nello stesso tempo attiva e sposata

alla moralità, e tutta insieme questa attività scientifica e morale consacrata al bene della patria.

La vita di tali personaggi riepiloga in alcuni momenti tutta la storia civile di un popolo. Il che avviene quando l'animo di questo incolto e privo di ogni morale energia vive incoscio del suo stato politico, e non è agitato o scosso dagli avvenimenti de' governi che s' impongono.

La più giusta misura estimatrice del carattere dei popoli è data dal processo della formazione de' loro Stati. Imperocchè un popolo pervenuto alla coscienza del suo essere, che sente la sua autonomia e la sua libertà, e le traduce in atto colla potenza delle armi, crea a sè il suo governo. L'effigie meglio scolpita di questo carattere i fasti d'Italia ravvisano in quelle città dell'evo medio, che iniziarono il corso della nostra storia nazionale: alcune, come le Toscane, con quella vitale energia, che costituì il governo popolare; altre, come le Lombarde, colla lotta e colla vittoria contro il principato straniero: ed entrambe nel comune sentimento della patria, avvalorato dagli atti della vita pubblica, addimostrarono di contenere un popolo incivilito e forte.

Simile evento non sortirono i fati di questa meridionale plaga d'Italia; dappoichè sopravvennero dalle esterne invasioni successivamente le monarchie, che su di essa dominarono. Dal che derivò, che mancarono sul suo suolo gli elementi atti a formare la vigorosa compagine di un popolo. E però tutta la vi-

talità dello spirito di questo si raccolse negli uomini di mente e di animo superiori alla moltitudine; e dove fu scarsa la virtù di questa, superò il valore di quelli; se fè difetto la storia, risaltò la biografia. Mentre una plebe ignorante e superstiziosa è asservita nel XVI secolo al giogo dei vicerè Spagnoli, si adergono sopra la sua abbiezione ad attestare l' umana dignità le nobili figure di Giordano Bruno, di Lucio Vannini, di Tommaso Campanella, di Bernardino Telesio. E dove un altra plebe, al fosco tramonto del passato secolo in queste nostre province, serve co' suoi feroci istinti alle tiranniche brame di sangue e di rapine, la schiera più eletta dei cittadini immola eroicamente la vita per la libertà della patria. Si pare quì la storia come un quadro, in cui un volgo ignaro e corrotto ne forma il fondo disgustoso e brutto, dal quale si distaccano, a ricrear la vista e l' animo, delle figure plutarchiane.

È come sia stato uno degl' individui che risaltò nella storia del nostro risorgimento Paolo Emilio Imbriani dimostrano i documenti della sua vita.

La tradizione domestica fu il primo ammaestramento di lui. Imperocchè nacque in Napoli l' ultimo dì del 1808 da quel Matteo Imbriani, che per il suo sapere e per le sue private e pubbliche virtù meritò di essere eletto Deputato al Parlamento napoletano del 1820. L' atavismo, lungi dall' essere nel suo figlio l' incoscia spinta de' fatalisti ad agire, fu in quella vece la pensata coscienza dell' onore gentilizio, che era chiamato a custodire ed accrescere. Ondechè sen-

tiva raddoppiarsi in lui la responsabilità morale di mantenere d'innanzi alla società e trasmettere ai suoi figli immacolato il decoro del casato. Le dottrine morali, che insegnava dalla cattedra intorno ai doveri dell'uomo e del cittadino esercitò costantemente nella sua vita. Avversario delle teoriche del sensismo, non mai l'utile o il piacere ebbe la forza di attrarre il suo animo e di adombrarne la purità del carattere. Il bene morale, da cui scaturiscono il bene generale della società ed il particolare degl'individui, ed il quale comanda il sagrifizio dell'individuale interesse, non era per lui la pomposa affermazione d'un uccellator di vanagloria, ma la professione così vera della sua vita, che incrollabile egli seppe resistere ai dolori dell'esiglio ed alla confisca degli averi inflittagli dai furori della tirannide, a cui aveva dichiarato implacabile inimicizia. I suoi biografi ad una voce lodano di lui « l'odio contro il vizio sotto qualunque forma si ascondesse, l'aspirazione passionata ad un bene, forse superiore all'umana capacità, l'esempio di scrupolosa delicatezza » (1): « lo stoico inappuntabile dal lato morale, ed il cittadino intemerato dal lato politico » (2): « l'animo nobilmente altero, abborrente da ogni turpitudine, sdegnoso di plauso volgare, innammorato del Vero e del Bello, come non fu mai nato mortale » (3): « l'amore della virtù, l'orrore del vizio, la prontezza ad ogni sacrifizio per la

(1) Parole scritte da Giuseppe Pisanelli.

(2) Parole di Enrico Pessina.

(3) Parole di Angelo Santangelo.

patria » (1). E noi aggiungiamo, tra il serto delle sue virtù, il sentimento della cristiana carità, il quale dimostrò in preferenza verso gli asili d'infanzia, opera d'un cristianesimo, non predicato, com'egli con molta verità diceva, ma praticato. Per cui beneficio « disparirà, la turpe ed inefficace limosina, e sarà nobilmente sostituita dal patronato infantile e dal lavoro adulto. Ecco il pane che Dio e la coscienza consentono alla dignità de' popoli redenti. Ecco la preconizzata giustificazione de' potenti, e l'esaltazione dei deboli. Ecco la luce de'novissimi tempi che nel 7 di settembre 1860 fra le grida delle turbe immote e riconoscenti e le pompe del sole di autunno e della limpida marina tirrena fu annunziata a queste meridiane terre d'Italia da Giuseppe Garibaldi, precursore di un Principe, che unisce agli altri suoi titoli di rispetto e di onore, quello di principal benefattore degli asili infantili » (2).

« Chi non ama in Italia »?

Ei cantò nella Monodia Pietro de Mulieribus. Ed amò ancor egli, poichè fu preso di gentile amore per la Carlotta Poerio, coltissima donna e di animo sublime, figlia di quel Giuseppe, che fu astro brillante di civili virtù e di maschia eloquenza, e genitore di stirpe gloriosa d'Italia. Dall'armonia de' sentimenti e della congenita no-

(1) Parole di Antonio Ciccone.

(2) Discorso pronunziato nella inaugurazione di due sale d'infanzia a Chiaia il 5 Giugno 1861.

biltà del sangue furono auspicate le felici nozze: la nobiltà, io dico, di quel patriziato civile, che abbiamo ereditato dai nostri padri latini, i quali nel nome di patrizii — da *patres citi* — vollero glorificare gli uomini, che colle opere d' ingegno e di valore generarono la patria. Ed il fiore della famiglia, che sbocciò da così bella unione, educarono i genitori non solo alla contentezza de' loro affetti, alla virtù ed alla sapienza, ma eziandio ai doveri ed all' amore verso la patria. Ond' è che nei supremi momenti di questa si videro con singolare esempio mandare i loro figli, benedetti nella fede alla divina giustizia del mondo, a combattere per il risorgimento d' Italia.

Esulando egli col padre, posciachè fu lacerata dalla mala signoria il patto costituzionale del 1820, per le città di Roma e di Firenze, si appresero all' animo del giovanetto i primi pensieri della passata grandezza d' Italia. Le carte, le tele, i marmi, i templi, onde ergevano quelle città maestose la fronte, furono la prima scuola altrice de' generosi sensi e delle sublimi idee, che si svegliarono nell' anima di lui.

Apparvero, quasi tregue di Dio, più rimessi negli anni primi del regno del II Ferdinando de' Borboni i furori delle politiche proscrizioni. Ondechè fu dato alla famiglia del nostro esule di ritornare alle sue sponde native.

Da quest' epoca comincia a manifestarsi la vita letteraria e scientifica di Paolo Emilio Imbriani. Ed è ammirabile il periodo di coltura, che per tre lustri anteriori all' avvenimento del 1848, si sviluppò nella

nostra società napoletana. Vi fiorì la scuola del Puoti, che nel risvegliare lo studio della lingua italiana educava gli animi al sentimento nazionale. Vi prese luminoso posto la coltura delle lettere. I nomi della Guacci, dell' Imbriani, del Settembrini, di Alessandro Poerio, dei Baldacchini — dico solo de' nomi già segnati nelle pagine della storia — attestano non solo l' ardore, onde erano proseguiti gli studi letterarii, ma ancora le segrete ire de' petti frementi sotto il giogo della tirannide.

« . . . . . . . Io pur talvolta
— cantava l' Imbriani —
Cessar tra le sonore aure degl' inni
L' orba vigilia del dolor pensai.
Chè per le brame dell' età codarda
Temerar mai non volli i puri affetti
Onde ho l' alma sdegnosa, o fra le turpi
Gare de' servi mescere il mio nome.
Altri luoghi, altri tempi, altre speranze
Mi sorrisero un giorno; e non indarno
Era volto il pensiero alla novella
Luce, che dietro l' empito de' forti
Si diffondea nell' itala contrada.
Ma non cape l' età virile ed inerte
Altezza di desio; nè in suo concetto
La maestà della sventura intende:
Onde i pochi magnanimi spregiando
Danno ed infamia sul suo capo aduna » (1).

(1) In morte di Emilia M. Carme.

La scienza storica era illustrata da Carlo Troya e da Cataldo Jannelli; la filosofia tenuta in onore dal Cusano, dal Gatti, dal Colecchi; delle discipline giuridiche e delle sociali erano ferventi e rinomati cultori il Savarese, il Pisanelli, il Manna, lo Scialoia, Matteo de Augustinis. Tutti questi nomi figuravano nelle dotte ed erudite effemeridi, nelle scuole private, dove insegnando formavano la nuova gioventù, nei libri che producevano, e ad un tempo, poichè non tardò a riprendere il Siculo principe l'indole crudele della sua stirpe, nelle tavole di proscrizione. Rade volte s'incontra nel corso della vita de' popoli tanta e sì accanita lotta tra il poter di fatto che si fa scudo dell'ignoranza ed arma del terrore, e l'indomita aspirazione degli spiriti eletti all'ideale d'uno Stato libero e nazionale.

In quelle effemeridi, e segnatamente nel *Progresso delle scienze, lettere ed arti*, e nella *Temi italiana* divulgò l'Imbriani i primi saggi della sua coltura letteraria, ne' quali si rivela un intelletto educato ai severi studi dell'arte. E tra le prove di questi primeggiano i suoi lavori filologici sull'interpetrazione dei punti più controversi del poema dantesco. Ne'quali lavori non vien ricercando il solo significato delle parole, ma si eleva al pensiero del poeta, che conduce il mondo umano d'innanzi alla giustizia eterna. E però alcuni di tali lavori contengono frammenti di storia filosofica. Tal'è la sua ricerca sul fiume Verde (1),

(1) Intorno al fiume Verde mentovato in due luoghi della Divina Commedia: nel canto 3 del Purgatorio e nel 8 del Paradiso.

lungo il quale il legato di Clemente IV—l'arcivescovo di Cosenza Pignatelli — trasmutò a lume spento le ossa di Manfredi già sepolte

In co del Ponte presso a Benevento
Sotto la guardia della grave mora. (Pur. C. 3.)

Egli contrasta all'opinione del Boccaccio, che colloca il detto fiume tra la Marca e gli Abbruzzi e lo fa confluire nel Tronto, dicendo: « quale fu la ragione per farsi (il papa) a disseppellire quel cadavere e gittarlo alle ingiurie delle stagioni? Ella fu di fermo intesa a vilipendere l'uom vinto e ad evitare, che il cadavere di quel principe rimanendo nel regno potesse servire di centro alle affezioni de' fedeli avanzati alle parti sveve, conoscendosi il suo sepolcro, e da ultimo perchè se ne perdesse ogni traccia lasciandolo distruggere all'inclemenza dell'aere e della terra. Oltrechè si volle anche per eccesso di sdegni non tollerar neppure la sua spoglia dove aveva ardito di volere regnar vivo, contradicente la sedia di Roma. ». Con questa ragione politica trova il nostro filologo accordarsi la postura geografica da lui assegnata al fiume Verde, cioè discorrente per campi paludosi sino a toccar la foce nel Tirreno sulla riva di Sperlonga o Spelonca. E nota eziandio che scorre per la via Appia: » la quale era una delle vie per uscir del Regno, e quindi il cadavere del re Manfredi, che doveva esser mandato fuori del Reame, potea esser tratto per di lì; anzi la via Appia era più facilmente da eleggersi della latina a questo fine dai

nemici del principe caduto, per due principali ragioni. L'una è, che trasportando il cadavere per la via più frequentata sino ai confini si esponevano i guelfi ad una pompa che poteva destare le ire ancora recenti e sanguinose de' divoti di casa di Svevia, i quali per avventura si sarebbero commossi a sì atroce spettacolo d'inutile vendetta, il che non poteva incontrar per l'Appia, andata quasi in desuetudine pel difficile varco delle paludi pontine fieramente e selvaggiamente stagnanti. L'altra ragione è poi, che si amava perder la traccia del posto dove si sarebbe gettato quel cadavere, affinchè non servisse di centro alle affezioni de' regnicoli fedeli e ghibellini, e doventasse quasi ara ai vinti. Ciò si conseguiva facilmente gettando quel corpo in un luogo paludoso, e abbandonato quali eran le circostanze del seno amiclano, ma si otteneva l'opposto percorrendo la via latina e gittandolo presso Ceprano ». Da tutte queste considerazioni di ordine politico, che erano presenti al pensiero di Dante, l' Imbriani è portato alla induzione, che il Verde dantesco sia il fiume di Canneto sul lido di Sperlonga, che segna i confini ultimi terrestri del Regno verso la campagna di Roma, e non molto remoti dalla spiaggia in cui il Garigliano si riversa nel mare.

Ad illustrare altri luoghi del poema di Dante volse ancora l'Imbriani i suoi studi (1). I quali non si pos-

(1) Lezioni filologiche—Lez.ª 1.ª Intorno ad un luogo di Dante vers. 30 t. 1ª Inferno.

Lez.ª 2.ª Illustrazione Dantesca dal v. 32 al 43 t. 1.ª Inferno.

Lez.ª 3.ª Illustrazione de' versi 70, 71 e 72 t. 1.ª Inferno.

sono reassumere senza che la forza delle dimostrazioni non ne scapiti, poichè questa poggia sulla critica delle molte e diverse opinioni, dalla quale egli perviene alla giustificazione del suo concetto interpetrativo. È ammirabile la piena cognizione che egli possiede di tutta la letteratura dantesca, in mezzo alla quale senza smarrirsi e confondersi porta il suo criterio sicuro, e lo arricchisce delle sue nuove investigazioni e dell'esposizione di concetti contenuti nella mente del poeta.

Il lungo studio e il grande amore posti da lui nella intelligenza della Divina Commedia gli appresero all'anima quell'intelletto del bello, di cui fu maestro il gran poeta, e quel sentimento poetico informato dell'idea cristiana, che inspirò le note serene de' suoi carmi.

Il *Coraggio civile* fu uno studio dell'Imbriani di Morale pratica, imperocchè egli intende per coraggio civile la fortezza dell'animo capace a recare in atto i dettami della morale nelle relazioni pubbliche e private di ciascun cittadino. « Le ragioni motive dell'operare, ei dice, nelle varie relazioni e ne' diversi stati sociali, che poi si applicano ai casi avvenienti della vita e li regolano, costituiscono la morale teoretica. Perchè tali ragioni si riducano in atto, sì che infine istintivamente si seguano, e perchè diventino morale pratica, molti ostacoli si hanno a superare nella parte intellettiva e patologica dell' uomo. Conoscere e correggere questi elementi ostativi è precipuo studio del moralista e del pubblicista; anzi oserò dire,

che il secreto dell'arte è tutto riposto in questa investigazione ed emenda ». Ed investigando giunse a determinar le principali cause, dalle quali deriva il difetto di coraggio civile, e cioè le seguenti: « 1° deficienza nativa di ardire; 2° abiti morali di timore; 3° considerazioni di utilità immediata, sia materiale, sia immateriale; 4° abuso di sentimenti delicati ed onesti; 5° ignoranza della materia su cui debbe spiegarsi l'azione individua ». L'emenda de' quali difetti egli vide nell'educazione, la vera rigeneratrice dell'uomo, e nell'educazione della mente conciliata con quella del cuore. « L'obblio dell'uomo morale, egli dice, ne' fanciulli e ne' giovanetti, è la morte de' nostri costumi. Noi siam troppo dimentichi di quella vera e nobilissima sentenza del Pindemonte:

« L' uomo sta più nel cor che nella mente ».

La poesia fu una rivelazione dell'ingegno dell'Imbriani. In qual conto era tenuta dai migliori e più colti uomini di quell'età ci piace di riferirlo colle parole di Roberto Savarese. In una nota apposta alla sua novella in versi, *Isolina,* che il figliuol suo, nell'occasione del collocamento de' busti de' giureconsulti napoletani in Castel Capuano, ha dato alla luce facendoci pregustare un saggio de' molti e preziosi manoscritti del gran pensatore, ei diceva: « l'autore della Novella spera, che questo colto scrittore il (quale era P. E. Imbriani), voglia riconoscere in questo saggio d'imitazione un contrassegno del piacere e della meditazione,

con cui egli studia i lavori di lui, e degl' inutili sforzi, che fa (la modestia del Savarese è insuperabile) per levarsi alla medesima altezza di lui ».

La poesia è concepita e chiamata dall'Imbriani « necessaria manifestazione del mondo interiore, non meno che magistero e strumento di civiltà » (1). E questo mondo interiore è l'intelletto, il quale ricerca per l'universo il pensiero dell' Infinito, è l'amore di ogni cosa bella, è l'ansia irrequieta del bene, è il dolore che innalza e purifica l'anima, è l'entusiasmo della gloria, è l'indefinito desiderio di un che di divino, in cui posano i contrasti della vita mortale. La voce di questo spirito, che indaga, che ama, che soffre, che dubita, che ha fede, e la voce del vate, è la poesia.

Egli stesso significando il suo mondo interiore, la sua anima, cantava:

« . . . . . . Sacro pensiero i giorni
Ei mi rende men gravi, ei mi ricrea
Di tre fiammelle in un gran foco accese.
Amor di gloria, amor di patria, amore
Di te (a) che sei del bel la più ridente
Imago agli occhi miei: di tutte quante
L'umane forze una è la forma, amore » (2).

Adunque non la voluttà de'sensi, non gli eccitamenti

(1) Dedica de'suoi versi alla memoria di Maria Giuseppa Guacci e di Alessandro Poerio.

(a) L' arte.

(2) La suicida *Lucana*. Epistola.

de' nervi, non la ebbrezza di frementi passioni, non l' impasto di quella materia di cui si compiace il verismo, adombrarono mai il puro e sublime ideale, che spira nei canti del nostro Imbriani. E questi furono educatori delle itale menti al pensiero del riscatto della patria dalla tirannide interna e dalla servitù straniera, e furono i carmi precursori della grande impresa nazionale dell' epoca moderna.

Il disdegno contro i sensuali piaceri così esprimeva in un suo canto il nostro poeta:

« . . . . . . . . . . . . Esercitata
La virtù si fa bella, e per contese
Degnamente durata ella si affina
E i provocati ostacoli trionfa.
Nè il piacer tutto, che la terra accoglie,
Nè le sue mille voluttà, che a larghi
Rivi diffonde per le immense ambagi
Dell' umano cammin valgon la pace
Che la virtù per vie severe acquista » (1).

E come uom che si solleva da codesto Iperuranio, diremmo, all' Olimpo egli rimira la nobiltà dell' essere umano nel trascendere dalla sfera de' sensi e librarsi sulle ali

« Dello spirito immortale, a cui pur giova
Via levarsi terra, e pe' sereni
Inaccessi dell' aere alle increate

(1). In morte di Pietro Greco Canto.

Circonfuse sostanze affratellarsi
Disiose di affetti e di bellezza » (1).

La maniera di poetare dell' Imbriani si accorda per un lato con la maniera del Leopardi, e cioè per quello onde le poesie dell'uno e dell'altro sono la rivelazione d' un mondo interiore, nelle quali vibra il suono delle loro anime, quasi accento solenne e sublime, che indagando rivela il destino dell'umanità ed il misterioso affanno dell'umana esistenza. Ma non si accordano egualmente nell'essenza specifica le idee de'due poeti: dappoichè nell'anima desolata del Leopardi non brilla raggio di felicità sulle umane sorti, dovechè l'anima dell' Imbriani è confidente nell'eterna giustizia e nel bene che attende le anime virtuose. Il *nulla* del Leopardi, che « presso la culla immoto siede e sulla tomba » spaura. In quella vece il confine tra i due mondi così concepisce e rivela l' Imbriani :

Benedetto colui, che nell' estrema
Ora degno di Dio spirito assume,
Che scarco d' odi le terrene sedi
Abbandonando, non obblia de'suoi
La milizia crudele e le speranze
Fieramente deluse. In su le tombe
La pietà de' redenti una corona
Pose e la croce; della ferrea vita
La prova e il premio. E dalla croce ancora,

(1) Eod.

Testificando a tutte le genti il mito,
Levossi al riso delle sfere Iddio » (1).

Il dolore per Leopardi è il fato ineluttabile in cui, come circolo, si raggira e chiude la vita dell' umana progenie; per l' Imbriani è fine ad una superiore esistenza.

« Ma virtude è il dolor: fra tutte quante
Le forme perchè all' uom sorride Iddio
Certo quest' è delle più belle e sante » (2).

I due maggiori poeti del nostro secolo, Leopardi e Manzoni, rappresentano i due contrarii, che agitano la mente ed il cuore dello spirito umano: i due concepimenti e le due tendenze del mondo interiore, il dubbio e la fede: « il fato, che

. . . . . . . . Al genere nostro. . . .
Non donò che il morire « (3).

e la credenza all' immortalità delle anime. In mezzo a loro è il posto dell' Imbriani. Non ha nell' anima lo scetticismo del Leopardi, che altro non vede se non « il cieco dispensator de' casi » (4), nè la candida fede del Manzoni. Ha però comune col primo quell' ansia,

(1) In morte di Pietro Greco.
(2) Notturni Canto II° L' affanno.
(3) A sè stesso.
(4) Saffo.

or notata, dello spirito, che va scrutando i misteri e le leggi dell'universo; sicchè entrambi s' incontrano a rivelarli ne' loro canti. Ne' quali tu odi a ripercuotersi tanto le voci della natura, vuoi ridenti come il sorriso del cielo, vuoi cupe come il muggito della tempesta, quanto i suoni dello spirito o lieti per la gioia, o mesti pe'dolori, o sdegnosi contro l'avverso fato. E così nelle corde della lira del poeta vibrano le arcane voci della natura e gli ascosi suoni dell' anima; ed il *vate vaticinando* scovre ai mortali, trasfondendo nel loro petto i suoi palpiti, i disegni dell' universo, de'quali si rende interpetre divino.

Il Leopardi col suo spirito soggettivo non concepisce che la potenza del male nel mondo, qual' è

> « . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . la natura
> e il brutto . . . . . . . . . . . . . . .
> Poter, che ascoso a sommo danno impera » (1).

L' Imbriani crede ad un bene, che trascende il corso mortale, perocchè canta che

> « Indagine affannosa al derelitto
> Mortale è Dio. Per tutto egli ricerca
> Ne' confini sensibili quel Bene,
> Che indistinto, ma saldo e prepotente
> Per desiderio indefinito e rado
> Balenar di speranza altrui si svela » (2).

(1) A sè stesso.

(2) In morte di Pietro Greco.

In questi concetti l' Imbriani ha comune col Manzoni il sentimento cristiano. Ma non giunge alla pienezza ed alla serenità della fede del poeta Lombardo, perocchè non è queta la sua anima contro il dubbio, e dal raziocinio egli chiede che sia risoluto alla sua mente. Ondechè nella poesia dell' Imbriani a noi pare, che si accordino insieme e si completino le due facoltà psicologiche, che distinte risplendono ne' due nostri grandi poeti, e si accordano nella bella unità della ragione del filosofo e della fede del poeta.

E fia suggello a questo nostro giudizio quel suo pensiero sopra la Croce, che si aderge al confine tra i nostri due cimiteri, pensiero ond' egli solleva la ragione del Cristianesimo al di sopra delle due contrarie credenze del Cattolicesimo e della Riforma all'idea dell'unità della giustizia di Dio,ed il quale cosi bellamente esprime:

« A mezzo del cammino eccelsa
Croce si leva, e con le larghe braccia
A due discordi cimiteri accenna,
Poichè l' uomo distingue e Dio confonde
Nel perdono le genti, e le raccoglie
Dal dolor della vita in una pace (1).

E a dir tutto, noteremo anche noi con altri, che talora il verso dell' Imbriani perde la lucidità del dettato. Il che gl' incontra là dove si profonda ne' problemi

(1) S.a Maria del Pianto Carme.

della scienza, ovvero campeggia per la storia. Allora il subbietto la vince sulla forma: si ha esternamente l'elocuzione poetica, ma in fondo una filosofia o una storia, e quindi vien meno l'incanto della poesia.

In Imbriani il poeta è stato il precursore del filosofo. La poesia ha segnato la giovinezza della sua vita, la filosofia la sua età virile. Ma non è già che si distacchino per sempre e completamente in lui le due potenze della fantasia e della ragione, poichè fu privilegio della sua anima, che sia stata composta ad una meravigliosa unità di queste due potenze: sicchè solo nello scernere il predominio della fantasia poetica sulla ragion filosofica nel suo primo periodo, e di questa su quella nel secondo, ritrarrai secondo il vero la sua figura. Egli vide raggiunta la perfezione dell'essere umano in quello stato, in cui

. . . . . il Vero fia il Bello, e il Bello e il Vero
Saran soli la vita . . . (1).

E però l'arte e la poesia erano per lui la bellezza del Vero, come la scienza era l'anima della poesia e dell'arte, e l'essenza della bellezza. Di che derivò, che come la sua poesia fu filosofica, così la filosofia che egli coltivò fu abbellita dallo splendore dell'arte.

Professò non la filosofia speculativa, ma la pratica e la civile, a ciò indotto dal suo genio, disposto ad essere l'architettore ed il fabbro degli ordini civili della

(1) La suicida Lucana.

società: il primo, che pensa gli archetipi, secondo i quali debbono essere questi ordini costruiti, il secondo, che lavora colle sue mani a costruirli. La filosofia del Diritto, che è la scienza architettonica della civile società addivenne l'obbietto delle sue meditazioni.

Quale fu il sistema, che egli seguitò? Dotato il suo spirito di potente fantasia, che è la facoltà eminentemente creatrice, era schivo di allacciarsi a sistema di autore, prediligendo il pensiero originale, che erompeva dalla sua vivida mente. Di fatti, così diceva ai giovani inaugurando il suo insegnamento della filosofia del Diritto ». Vi ha una certa severità d'intelletti, che ripugna ad ammettere dottrine o sistemi di dottrina, che prima non abbia discussi ed assimilati. Oltre di che, essendoci delle tradizioni proprie e non ignobili in alcune maniere di studi, si è indotti anzi a proseguirle, che ad interromperle.... Nè meraviglia quindi se io non abbia potuto accogliere e proporre alla gioventù alcuni libri, i quali comunque partissero da nobilissime menti e fossero frutti di eletti studi, pure a me parvero, che si allontanassero da quella, che io reputavo genuina conquista del sapere (1).

Egli si professa recisamente avversario alle due scuole, la sensualista e la teologica. E notandone le assurdità dice della prima, che « traendo il concetto del Buono dalla sensazione lo confonde col piacere, e fa della virtù e della voluttà una identica quistion di

(1) Prolusione al corso di Filosofia del Diritto nell' Università di Napoli: anno 1864-1865.

senso. Socrate e Frine per Garat e Volney l'era tutt' uno « E della seconda, che assoggettando l'umanità al dogma ed alla tradizione la spoglia del suo valore intellettivo, e non le addita miglior via che il regresso alla sua età primitiva ». L'uomo suddito non ha a fare miglior uso della sua ragione che destituirla, dichiarandosi senza dritto e famulo in faccia al padrone della sua coscienza e del governo » (1).

Investigando sui frammenti raccolti dal nostro scrittore abbiamo acquistato il concetto, che la sua dottrina intorno alla filosofia del Diritto si riannoda alla scuola socratica. Imperocchè la nota principale di questa è delineata da quel pronunziato platonico, che « l'idea del bene è la suprema dell'ordine intelligibile ». Donde emana, che tutto l'ordine delle conoscenze sottostà al principio del bene, e quindi l'attività scientifica si converte in operosità morale, e questa compenetra tutto l'ordine della società; e conseguentemente la scienza di quest'ordine, che è il Diritto, è dominato dall'Etica. A questi principii noi troviamo inspirate le teoriche dell'Imbriani. Imperochè egli dettava: « l'Etica umana informatrice degli ordini giuridici è la scienza principe, è la guarentigia suprema di tutte le altre attività umane, che a lei sono subordinate » (2).

E additando l'utilità che dalla dottrina deve riverberarsi nel corpo sociale dichiarava: « la schietta

(1) Eod.

(2) Della determinazione dello Stato nella società antica, segnatamente in Italia, Orazione inaugurale pronunziata il dì 16 Novembre 1868 nell' Università di Napoli.

scienza è intimamente onesta e sovranamente operosa: il vero ascetico non so che sia, ma so dirvi quel che sia il vero filosofico; esso è pensiero, volontà, azione. Dividete l' uno de' termini ed avrete guastata la morale e, sappiatelo, con la morale guasta sarà guasta, irrazionale ed inesplicabile la vita. Saulo apostolo scrisse, che Dio ha reso necessaria la conoscenza del vero all' uomo, ma conosciuto il vero, succede la necessità dell' operarlo » (1).

Posta l' Etica dal nostro filosofo a base del Diritto, dalla interiore libertà dell' uomo, e quindi dalla moralità del volere egli deduce la responsabilità personale ed il valore degli atti umani. « L' importanza morale dell' atto, egli dice, può essere intera anche senza il terzo termine della trilogia, il *posse*; il che è la storia delle migliori imprese, che tornarono infelici, ma non infeconde » (2).

E per lui il contenuto della filosofia del Diritto non è limitato fra i termini della ragione speculativa, ma più largamente spazia nelle conoscenze degl'istituti del giure positivo; per la ragione, che un compiuto trattato filosofico del Diritto deve abbracciare tutte le parti del sapere di questo, ordinarlo a sistema, e contenere non solo i principii del bene generale dell' umanità emergenti dall' idea universale del giusto, ma ancora i principii del vero bene particolare degl' individui, emergenti dalle speciali determinazioni dell' idea medesima (3).

(1) Prolusione cit.

(2) Eod.

(3) Eod.

L' Imbriani non scrisse un opera di filosofia del Diritto, perchè l' indole del suo ingegno portata alla investigazione scientifica, da cui ognora balenavano nuovi veri al suo intelletto, ed aborrente dalla riproduzione delle altrui dottrine, fu causa che ei ritardasse nel lavoro della meditazione e della ripruova delle sue idee la pubblicazione d' un'opera, insino a che per morte gli fu troncato il compimento del suo disegno.

La dottrina dello Stato ne' suoi principii e nella storia formò ancora obbietto de' severi studi dell' Imbriani. Nelle lezioni di Diritto Costituzionale, che fu chiamato per alcuni anni a dettare nella nostra Università, si ammirano il pensiero del filosofo ed il senno della statista.

Lo Stato ottimo egli insegnava essere lo Stato esemplare, cioè il tipo della virtù e della giustizia, in cui si specchi la nazione; il quale anche ricercando il fine dell' utilità sociale, che interessa ad ogni Stato di conseguire, non deserta mai le ragioni dell' onesto, ma sulle basi dell' Etica colloca il suo sistema di governo, onde addiviene magistero ai cittadini di retto operare, palladio dell' eguaglianza delle loro persone e de' loro diritti, norma morale della pubblica amministrazione, degno di rispetto appo le genti.

Svolse in due memorie innanzi alla nostra Accademia il grave tema della responsabilità del potere esecutivo. Risguardandolo nella storia scorge dal potere censorio dell' antichità al sindacato del medio evo, sino alle moderne istituzioni, che tendono a

rendere efficace la responsabilità nell'amministrazione statale, un progresso continuo nell'organamento de' poteri che sovrastano ad essa. Il Macchiavelli nel cap. 7 del Lib. I dei discorsi sulla Deca Liviana ne intravvide, secondo lui, i primi principii. Teoreticamente, egli sostiene che la determinazione della detta responsabilità contenga il sommo criterio giudicatorio della bontà di qualunque forma di governo. E questa determinazione sta in quella degli atti e delle persone imputabili. Le quali persone sono gli agenti immediatamente inferiori al capo irresponsabile del potere, che veramente amministrano. Due poteri sono indispensabili a tradurre in atto la responsabilità del potere esecutivo, il potere ispettivo, che veglia ed accusa, ed il potere giudiziario statale, chiamato a giudicare il potere esecutivo.

Qual vantaggio la legislazione d'uno Stato può ritrarre dallo studio delle legislazioni comparate, fu un altro argomento di filosofia civile trattato dall'Imbriani in un altra memoria letta alla nostra Accademia. E dimostrò, che il vantaggio è quello di condurre i popoli all'uniformità delle legislazioni (tema egli ricorda magistralmente trattato da Emerico Amari); ma secondo un razional processo, per cui non s'impongano con forza leggi straniere ad un popolo, sì bene si assecondi quella tendenza verso l'umanità di tutti i popoli civili, i quali dalla conoscenza delle leggi vigenti appo ciascun di loro son portati ad abbracciare comunemente quelle, nelle quali spontaneamente consentono.

Imprese a discutere dello sviluppo storico dello Stato nell'antichità in quella sua orazione inaugurale dell'anno universitario 1868, che porta il titolo: *Della determinazione dello Stato nella società antica, segnatamente in Italia.* Nella quale orazione vien dimostrando il processo della successiva formazione dello Stato latino dalla forma primordiale che assunse nell'Italia preromana, e superiore ancora, egli nota, a quella degli Stati ellenici, che consacrò la federazione degli Stati comunali, alla forma dello Stato nazionale.

È importante la critica dell'Imbriani sui giudizii, segnatamente degli stranieri, intorno al carattere della letteratura latina. Contro i quali egli sostiene che « l'indirizzo letterario latino fu autottono, e rispondente all'indole di quella gente, affatto distinta dalla greca per lungo corso di secoli e di eventi dopo la gran falega della famiglia ariana, poichè ebbero occupato le due penisole prime di Europa, l'*Eoa* e l'*Esperia.* L'indole romana operosa e politica ebbe una letteratura prima, che ritraeva appunto di quella indole legislativa ed ordinatrice ed inserviva alle necessità sue. Il romano pensava non per iscrivere, ma per operare. *Prudentissimus quisque negotiosus maxime erat... Optumus quisque facere, quam dicere malebat,* disse il Sallustio degli antichi suoi; pe' quali le lettere erano un aiuto della vita civile e non occupavano o distraevano la sua precipua energia. Ciascuno ricorda la gran sentenza che comprende ed espone la forma interna del carattere romano. *Pul-*

*crum est bene facere reipublicae ; etiam bene dicere haud absurdum est.* Quindi la letteratura latina non si ha a desumere nè dai comici, nè dai tragici, non dagli epici, nè dai lirici, forme venute altronde, dopo l'invasione greca nella latinità; ma dovrà quindinnanzi prender le mosse dal suo moto interno e proprio, se si vorrà schiettamente riconoscere e se si vorrà rintegrare nelle lettere il concetto proprio della civiltà latina. Le lettere latine vivono nelle arringhe del Senato e del Foro romano, in quell' *asperum et horridum dicendi genus* de' Gracchi e di Catone, che poi s' ingentilì a mano a mano nello scorcio del settimo e nell' alba dell' ottavo secolo *ab urbe condita.* La forma austera e pugnace dell' eloquenza romana attestava il rigoglio vitale di quella gente e faceva biasimare la forma d' Isocrate, come *aptior pompae, quam pugnae* per bocca di Cicerone, e facea tacciare per bocca di Bruto l' eloquenza dello stesso Marco Tullio *quasi fracta et elumbis* ed aborrente dall'antica severità ».

Rivendicando inoltre l' Imbriani agli scrittori italiani un giusto titolo di onore per aver preceduto i germanici nel concepimento della storia secondo i due criterii della scuola storica e della filosofica dice risolutamente: « L' Italia, anzi l' Europa latina maravigliando assistè a una disputa ingenua di scuole germaniche, quasi fosse dottrina boreale e nuova e non risoluta, e tacque a quel frastuono accademico delle aule di Berlino di Gottinga, di Alla, di Eidelberga. Quel lavoro era antico fra noi, ed aveva penetrato

ogni ordine della società nostra. A non tener conto chè del solo secolo decimottavo, Gian Vincenzo Gravina, Emmanuele Duni, Giuseppe Toscano, Giovan Donato Rogadei, avevano studiate e fatte note le cause della società antica di Roma e di molte parti dell'antica Italia, ed avevano additato le sorgenti teoriche di quegli ordini. Era grandemente concorso Giambattista Vico a comprendere le condizioni del pensiero antico ed aveva (mi sia conceduto la formola) compiuto la comprensione di quei due popoli nella loro piena manifestazione storica ed esterna della vita matura dell' idea. Per tal guisa le due scuole non si son mai separate in Italia; nè si possono separare senza lacerarle logicamente e rendere incompiuto il pensiero e l' indagine, e rendere necessariamente falso il risultamento ».

E ne scorgeva e ne additava la ragione nella legge di continuità del pensiero umano. Imperocchè « chi non intende, egli notava, tener giusto conto del passato in qualsivoglia branca scientifica, vuol condurre il mondo alle fasce ed agl'inizii rudimentali della società umana e disconoscere, che se l'oggi genera il domani, del pari l' idea attuale è una necessità logica dell' esplicazione ideale precedente ».

Dalla considerazione dello Stato nell' antichità, procedè la mente dell'Imbriani a quella dello Stato nell' evo medio, e ne fece l' argomento di tre memorie portate alla nostra Accademia: la prima, *Del Concetto politico italiano intorno al 1200;* la seconda, intorno *al concetto organico rettorale ed alla dottrina elet-*

*tiva di Frà Paolino Minorita Veneto del 1300;* la terza *della Politica Italiana intorno al 1500.*

Nella prima egli pone a riscontro il pensiero politico di Pietro delle Vigne con quello di Dante. Sebbene ghibellini amendue, pure diversamente concepirono la forma dell' Impero. Dante ideava la riproduzione dell' Impero romano che alla potenza della sua unità avesse subordinato gli Stati comunali. E » a canto a questa podestà universale dell' imperatore per gli alti interessi laici dell' umanità collocava un altra pari podestà universale del papa senza punto temporalità per gli alti interessi spirituali degli uomini: due direttivi armonicamente cospiranti a realizzare i due supremi interessi umani ». Pietro delle Vigne voleva l' impero armato di una potestà superiore a tutte le pretensioni feudali, e quindi ancora alla pretensione del diritto feudale del papa sul regno siculo. Inoltre voleva non l' armonica coesistenza delle due potestà, ma in quella vece la supremazia della spada sul pastorale.

Nella seconda memoria fa l' Imbriani l' esposizione critica del sistema di governo propugnato dal frate Veneto. Al quale diede occasione a pensarlo la considerazione della sua repubblica. « Questo frammento, dice l' autore della memoria, del vecchio municipio italico, che era passato attraverso il medio-evo con gli spiriti degli ordini antichi, immune dai forestieri, immune dai barbari, immune dall' impero rinnovato Franco o Germanico, immune dai papi. Ridotta ad una città sola, autonoma e indipendente Ve-

nezia si sente Stato; è proprio la città politica antica, come Atene, Sparta, Roma ».

Il Minorita adunque escogita e propone uno Stato composto dalla volontà de' cittadini a forma di governo suo proprio, libero ed autonomo, indipendente dal potere teocratico, non soggetto a dominio e privilegii feudali, ondechè ne risulti la civile eguaglianza. La sapienza deve reggere cotesto governo. E però il *Consiglio de' Savi* è chiamato a far le leggi, e i più idonei ad amministrare. I pubblici servigi e le opere di valore e d' ingegno mostrando ai cittadini i più savii ed idonei, saranno al Consiglio o al Senato deputati i primi, ed alla pubblica amministrazione i secondi. Ed il Senato sarà un *ordine aperto* ai più meritevoli che i primi per adlezione a sè aggiungeranno. E per tal modo saranno in esso armonizzate la tradizione e le esigenze del nuovo. Dal Senato saranno riconosciuti e nominati gl' idonei agli ufficii, il rettore o capo del governo. Il quale dovrà esser moderato da un Consiglio ristretto di padri del Gran Consiglio. E da questo stesso usciranno i vigilatori e i giudici del Reggitore. « La città a tal guisa si costituirà e si reggerà per mezzo de' suoi cittadini idonei e migliori, e troverà in sè stessa i freni e i richiami non solo per rappresentare e provvedere a' proprii bisogni, ma eziandio per garentire le proprie istituzioni ».

Nella terza memoria egli prende ad esaminare i tre sistemi di politica italiana caldeggiati nel XV e nel XVI secolo. Il primo di Neri Capponi, difeso dal Sismondi, poggiato sulla lega de' Comuni italiani, e

sulla confederazione di questi con i Cantoni elvetici, figurandosi con questa lega e con questa confederazione assicurata la salute de'Comuni. Il secondo era il sistema propugnato da Lorenzo il Magnifico, sostenuto dal Guicciardini, chiamato equilibrio d'Italia o bilancia degli Stati, di cui egli era l'ago, come scrisse Filippo de Nerli, per la ragione che mirava a spegnere le ambizioni de' principi, cagioni di ostilità degli uni contro gli altri, e quindi a farli rimaner contenti, ciascuno, sul suo territorio, pensando a restringere le libertà interne ed a mantenersi saldi sul trono. Il terzo fu il sistema del Macchiavelli, aspirante alla costituzione dell' unità politica d'Italia per opera d'un principe che era meglio potenziato ad attuarla. Ponderate dal nostro autore con sana critica le ragioni di questi diversi sistemi trova il più solido ed il più confacente alla salute della patria il sistema del segretario Fiorentino.

Adunque studiato l'Imbriani sulle sue opere letterarie e scientifiche ci appare il suo alto valore acquistato nell'ampia coltura dello scibile, onde rifulse nell' arte delle lettere, e s'illustrò nella Filosofia del Diritto e nella Scienza politica.

Dominato l'animo di lui dal concetto, che egli chiamò *categorico romano*, cioè che la conoscenza dev' essere indirizzata all'azione, e questa volta a bene della patria, lo incontriamo valoroso campione dell' opera del risorgimento d'Italia dal primo momento in cui ne cominciò il doloroso travaglio fino al giorno in cui si vide compiuto.

Deputato al Parlamento napoletano e Ministro sopra la Pubblica Istruzione in quel tempestoso periodo del 1848, in cui avvenne il primo urto tra le nuove aspirazioni de'popoli e gli estremi sforzi della santa alleanza, poichè questi vinsero un ultima prova, egli fu cacciato in esilo.

E dimorando nell'ospitale Torino cooperò a quella rivoluzione di cui chiamava il Sabaude Re, che « fece suoi i dolori d'Italia, immaculato complice, e dal quale diceva la nazione aspettar fidente quanto è salute d'Italia, è compimento de'suoi fati, è conquista di civiltà, è decoro di principato » (1).

Ritornato nel tripudio dell'Italia risorta ai domestici lari, tutti gli fecero debitamente onore.

Dal collegio di Avellino, il primo della provincia de'suoi antenati, fu eletto Deputato al Parlamento. Di poi si volle del suo nome anche illustrato il Senato del regno. Nell'uno e nell'altro consesso legislativo si udì negli argomenti vitali della nazione la sua balda parola, incisiva e convinta.

Della Luogotenenza, che resse per alcun tempo l'amministrazione di queste province, fu Consigliere per la Pubblica Istruzione. Ed inspirando il soffio della nuova civiltà nell'anima delle corporazioni scientifiche diede opera, tra le altre, a ricomporre l'antica accademia borbonica nella nuova società di Scienze, Archeologia, Letteratura e Belle Arti, ed a riordinare

(1) Indirizzo del Consiglio provinciale di Napoli a S. M. il Re d'Italia per le nozze del Principe Umberto con la Principessa di Genova.

tutti i rami della pubblica istruzione. E per la nostra Università vige ancora la legge che è designata con onore dal suo nome.

Fu preposto alla direzione de' nostri reali Educandati femminili, e la norma costante che egli seguì nel dirigerli fu questa, che egli dichiarò in solenne adunanza. « È mestieri, egli disse, che una educazione sana, intera e cristiana venga somministrata alle giovanette, le quali ricinte da esempi di sapienti educatori, ispirate da nativa gentilezza di sentire, ed istruite delle norme ideali e direttive dell'attività umana riescono acconce a percorrere la via difficile e salutare dell' onesto e del vero, rispettando le condizioni del proprio ente ». E di quanta maggiore importanza, che nell'antica, sia nella società moderna l'educazione della donna egli ben ravvisava notando che: « la società moderna esige la famiglia cristiana, in cui prima personalità morale sia la donna, la quale non sottostia se non di poco alla personalità giuridica dell' uomo. Per tal guisa la donna avrà nella società domestica quel potere ed eserciterà quei benefizii che l' uomo si attribuisce nell' associazione esterna e politica. E se la vita domestica è il semenzaio della pubblica, ognun vede quanta parte di salute si racchiude nell' opera sacrata e meritoria della donna, divenuta informatrice e signora della famiglia novella, che ella educa all' amore dell' onesto e tempera alle austere prove terrene » (1).

(1) Parole pronunziate nell' Educandato de' Miracoli il dì 14 ot-

Fu Sindaco della nostra città e Presidente del nostro Consiglio provinciale; e della sua esemplare onestà amministrativa lasciò fama incancellabile.

È ben fu diritto, che l'Imbriani fosse investito di questi così importanti ufficii del nostro libero governo, imperocchè è il diritto de' personaggi egemonici in uno Stato civile, de' quali siccome si riconosce il primato morale, così gliene vien conferito eziandio il benefico esercizio.

Sono dell'Imbriani quelle epigrafi, onde ne fu lodato da un altro suo biografo (1), le quali additano dall'alto delle mura della nostra città i nomi e le imprese del lungo travaglio durato per la formazione della nostra patria libera. Nella qual opera egli faceva cosa somigliante a quella del fondatore dello Stato Spartano, il quale voleva nella città a lato de' templi innalzati i sepolcri degli uomini che avevan data la vita per la patria, a fin che fosse la loro tomba un ara venerata dai viventi e voce incitratrice ad imitarne le geste. Da pari consiglio persuaso il suo animo, quando la morte rapiva alla nostra città i suoi migliori per virtù, per dottrina e per amor di patria, accorreva a rendere alle loro spoglie mortali il tributo di lodi meritate dalla loro vita gloriosa (2). E però se

tobre 1863 nella ceremonia scolastica delle promozioni e premiazioni delle alunne.

Reali Educandati di Napoli Discorsi di P. E. Imbriani.

(1) Parole di Mariano d' Ayala.

(2) Parole funerali per Guglielmo Pepe, Carlo Poerio, Giuseppe del Re, Ottavio Topputi, Paolo Antonio de Luca, Senator Giuseppe Capone.

egli volle che sotto gli occhi della città nostra stesse il ricordo perenne de' suoi illustri figli, e ne fosse colla sua voce impressa nelle anime l'onorata ricordanza, ben meritò che per voto della stessa città nostra, che tanto avevala onorata vivo, fosse di lui nel medesimo giorno della sua final dipartita, il giorno 3 febbraio dell'anno 1876, resa perenne la memoria col designare dal suo nome la via della sua ultima dimora.

Prima nell' Università di Pisa, aggregata che fu la Toscana al Regno d'Italia, di poi nell' Università di Napoli, dopo il plebiscito unitario di queste province, venne nominato Professore della Filosofia del Diritto.

Ed in questa nostra Università fu due volte prescelto Rettore. Parvegli bello e decoroso nell'esercizio di questa carica adornare i portici del nostro ateneo « di una doppia serie di busti, l'una de' profondi pensatori, l'altra de' patrioti, che vollero morir per la patria. Quasi maggiorenti, egli bandiva, nella magnanima schiera, quattro statue ricorderanno quattro dei più principali uomini di queste contrade, i quali più vivamente sfavillano nella memoria de' posteri. Ogni verità più celata, ogni aspirazione più altera furono o intravedute, o scoverte, o professate da quei sommi, i quali perchè non compresi dai loro contemporanei, soffrirono e morirono confidenti nella virtù della dottrina e del sacrifizio, che finalmente avrebbero meritata la giustizia del futuro » (1).

(1) Discorso pronunziato nella Università di Napoli il giorno della festa nazionale del 1861.

Parole inaugurali di sedici busti marmorei collocati nella Uni-

Fu decoro della nostra Accademia, e negli annali di questa conserviamo il deposito de' suoi studi, della sua dottina, del suo genio. Il quale a noi pare che si riscontri col genio dei primati della scienza del Diritto.

E per vero: cotesta scienza è tale, che in sè disposa a perfetta unità le tre idee eterne, che in sè comprende; il Vero nella sua compiuta efficienza, onde si converte col Bene; il Bene stesso nella sua equa distribuzione tra gli uomini, per cui addiviene il Giusto; e la Giustizia nella sua manifestazione è bella. E la sua bellezza appare più luminosa ancora al contrasto colla iniquità, che è deforme e rattrista gli animi. Ond'è, che le anime innammorate del giusto addivengono belle; e il cultore del Diritto elevandosi al concepimento delle forme architettoniche delle istituzioni civili, nelle quali i cittadini sono collocati a vivere secondo i modi più conformi alla loro natura ragionevole e morale, si slancia agl'ideali dell'arte. Tali sono la Repubblica di Platone, la Monarchia di Dante, il mondo civile delle nazioni di Vico. Questa eccelsa triade rappresenta nella storia del Diritto il felice connubio della scienza del Giure coll'Arte; i loro rappresentanti sono filosofi ed

versità di Napoli il dì 17 marzo 1865 anniversario della proclamazione del Regno d'Italia.

Parole inaugurali di quattro statue marmoree nella Università di Napoli pronunziate il dì 2 del 1865. Parole inaugurali del busto marmoreo di Pasquale Galuppi pronnunziate nell'Università di Napoli, il dì 14 di marzo 1867.

Parole inaugurali dei busti di Carlo Troja e Jacopo Leopardi collocati nell'Università di Napoli il dì 7 febbraio 1867.

artisti insieme. A questa scuola appartiene l'Imbriani, disposto dalla potenza delle due facoltà, della ragione e della fantasia, meravigliosamente armonizzate in lui, al concepimento delle idee del Giusto nella forma del Bello. Non stava contento al severo raziocinio dell' intelletto che gli appalesava i veri giuridici, ma si accendeva la sua anima dell' amore di questi, e la parola con cui gli rivelava era calda, colorita, vibrata; ondechè il rigido verbo del giure erompeva dalla sua bocca vivificato dell' afflato poetico, e l' anelito del cuore si accompagnava al giudizio della mente nel desio di vederne compiuto il trionfo. Imperocchè l' ideale del Diritto egli ben concepiva, che si fonde colla realtà della giustizia e della felicità degli uomini. Sacerdote e milite insieme di questa sovrana Divinità del mondo, è ben degno che ne sia custodito il nome nei fasti della nostra accademia e ne sia ai posteri tramandata la fama, affinchè ammirino in lui il filosofo e l' artista in una dedicato al culto della patria.

# DELLA INCOMPATIBILITÀ DI ALCUNI CONCETTI

DI

# RAGION PENALE

MEMORIA

DEL SOCIO

FRANCESCO SAV. ARABIA

---

SOMMARIO

**Il solo numero de' reati non è sicuro criterio di moralità civile—Alcune ragioni per cui la pena è ora spregiata—Concetti penali contraddittorii—Concorso o assorbimento di più reati o di più pene—Reato mezzo di un altro—Concorso di più aggravanti—Concorso delle attenuanti—Di quelle indefinite—Delle diffinite—Regola esatta della antica giureprudenza—Non sono mai da accumulare due attenuanti che derivano dalla stessa ragione—Dell'età minore—de' Sordomuti—Vizio di mente—In quali reati sia possibile—Da quali aggravanti sia escluso—Se dal mandato, prodizione, aguato—Con quali attenuanti possa concorrere—Reati colposi, eccesso di fine, reato in rissa di cui s' ignora l' autore; cause concomitanti ne' reati di sangue—Forza semirresistibile che costringe al reato—In quali reati possa ammettersi—Da quali aggravanti è esclusa—Con quali attenuanti può concorrere—Se possa concorre col vizio di mente—Con l' eccesso del fine, con la provocazione—Di altri casi d' incompatibilità o di concorso di due o più attenuanti.**

## I.

Crescano o sminuiscano i reati, egli è certo che questo del numero non è buon criterio per misurare il livello della coscienza giuridica di un paese. Perocchè questo crescere o diminuire, quando non passa certe proporzioni, può essere un fenomeno del momento, anzi una pura casualità. Miglior criterio e più sicuro sarebbe guardare al conto in cui è tenuta la pena; la pena fisica della legge, e quella, che dovrebbe

essere più grave, del pubblico biasimo che l'accompagna, e che non più si sente quando l'atmosfera civile è al tutto guasta e viziata.

Le statistiche non notano, e non potrebbero, il modo di consumare i reati cioè se temendo della pena, o bravandola. Sì come accade quando i reati si consumano nelle strade delle città popolose, nelle chiese, negli stessi tribunali, ove si amministra la giustizia, e sotto gli occhi di agenti di forza pubblica, che anzi che sfuggire, si vanno serenamente ad incontrare e ad informarli, se non lo sanno ancora, dell'impresa, con animo tranquillo compiuta, e di cui con animo niente sgomento si aspettano le conseguenze. Questa franchezza, questa sicurtà nel delinquere, questo aver perduto il pudor civile, è il più tristo fenomeno di un grado di moralità pubblica tutt'altro che rassicurante; e non opportuno a citare quando si loda la libertà, l'istruzione più diffusa, l'insegnamento laico od ateo, se mai ci fosse sospetto che possano esserne i fattori, od almeno che non giungano a combatterlo.

Ora, a non voler chiuder gli occhi alla luce meridiana, e a voler correre il pericolo onorevole di dir quello che molti sanno e pochi osano dire, è certo che questo gittarsi al delitto ed andare incontro alla pena con fronte alta e levata, è molto e spaventosamente cresciuto, tanto che la pena non è sembrata mai più contennenda e spregevole. Cagioni del brutto fenomeno sono molte, altre rimote, altre più prossime ma tutte egualmente efficaci. Da prima il rinnovato in tante forme, e specialmente sotto quella di una dot-

trina che si vanta e si dice *positiva*, annullamento del proprio principio e fondamento della moralità.

So bene che, deviando evidentemente dalla dottrina stabilita, si è cercato di ricostruirlo con analizzare il naturale *egoismo* e trasformarlo in un *altruismo*, che si studia di spiegare, come può, il modo comune d'intender la morale; ma che infine il disinteresse ed il sacrifizio, stati finora sì belli, lascia nello stato di malattia o di vizio di mente.

Quel che il Littrè e lo stesso Spencer non riescono a dimostrare gli è perchè si credono in debito di cercare un principio di morale, d'ideale, di finalità in una dottrina che nega il libero arbitrio, non va oltre il senso, e si fonda su cause materiali ed indeclinabili.

Dunque, mi par di udire, ora i delinquenti studiano prima filosofia positiva?—Già non è impossibile che invero alcuni reati vengano da viziose dottrine imparate ne' libri; e se non negli autori de' reati, è molto probabile che ciò avvenga in chi ne debba giudicare, che è lo stesso in quanto all'effetto ultimo del disprezzo della pena. Ma se pur questo non avviene per non avere studiato la dottrina nella sua fonte, non mancano certamente professori più o meno emeriti, che fanno presto a tradurla in modo intelligibile alle moltitudini, nè altri che abbia cura di convertire questo capitale in moneta spicciola per uso de'poveri di spirito. Oltre che, dal non intendere un lavorio sedicente scientifico, non viene di necessità che non possa comprendersene la soluzione ultima. P. e. uno o molti professori di Di-

ritto Penale o medicina legale faranno di gran ragionamenti a dimostrare che l'idea del delitto, come ogni altra, sia un portato de'nervi, della conformazione del cervello, dello sviluppo in un dato modo del cranio, dell'eredità, dell' atmosfera e simili. Le disquisizioni non saranno lette, nè capite; ma la conseguenza ultima che ad essere virtuoso o colpevole non ci è nè merito nè demerito, questo è molto più semplice, e se non si capisce, si può ben crederlo. Anche perchè si credė più volentieri e con fede inconcussa quello che si desidera. Ora il figlio che ha ferito il padre, che può desiderare di meglio di una dottrina che gli persuada che l'opera sua ha lo stesso valor morale di quella di un altro suo fratello che cura la ferita del genitore comune?

E si aggiunge che il dotto, dopo avere assistito alla formazione e nascita dell'uomo delinquente, che nasce tale, per combinazioni materiali al tutto indipendenti dal suo volere, come ogni altro fungo che prende natura velenosa dalla qualità del letame su cui cresce, il dotto o perchè si spaventa un pochino, per conto proprio, degli effetti probabili della sua dottrina, o perchè teme che il senso comune e della propria conservazione non abbia a ridersi della dottrina, cercherà di apportarci temperamenti e modificazioni, come si è detto dianzi, che a rigor di logica la distruggono, ma ad ogni modo hanno in mira di tagliare dalle premesse le conseguenze più esiziali. Ma chi crede alla dottrina, senza molto o poco studio, e vi crede ap-

punto perchè gli tornano a comodo le conseguenze, è tratto a curarsi ben poco della logica riparatrice od almeno dissimulatrice di esse.

## II.

A cagioni poi meno universali e più prossime dello scadere del salutare timor della pena possono annoverarsi: *a)* gli errori oramai noti, deplorati, ma di cui si può poco parlare, de' giurati; cioè di coloro che si dice ne'giudizii penali decidere delle quistioni di fatto con la logica comune, ma che in vece, per imperfezione, curabile od incurabile della legge di loro istituzione, giudicano delle più vere, delle più difficili, delle più sottili quistioni di diritto, che suppongono la scienza di un concetto non comune, ma che è proprio un concetto di diritto penale. Se non lo sanno, è colpa loro, se con tutta la buona volontà, lo sconoscono, o lo falsano nell' applicazione? *b)* le perpetue declamazioni tutte vezzi e mele, a favore de' delinquenti, sia che abbiano per argomento il togliere *a priori* talune pene, come, ad esempio, quella della morte rimasta accademicamente scritta nel Codice, o che sian volte a temperare sempre più le pene reputate necessarie o mitigarne gli effetti. Riparazioni e mitigazioni che possono giungere fino a far della pena, anzi che un male, un premio. Un contadino di alcune provincie d' Italia, lavorando quanto può, riesce a stento a salvarsi dalla fame e dalla pellagra. Quando non trova lavoro, ed avviene spesso, per cercarne si parte

per l'America ad affrontare la febbre gialla ed i serpi a sonaglio. Se costui preferisce di uccidere un suo simile, ed i giurati hanno la crudeltà di farlo condannare, trova subito cibo, riveduto, pesato, scelto e quel ch'è più, certo; abita mediocremente, è vestito a spese dello stato, istruito pure, e quando è alla metà della pena è quasi sicuro, e lo sarò di certo, secondo qualcuno degli ultimi progetti del Cod. Penale italiano, di vedere spuntare le ombre, le frondi, il sereno, e l'ossigeno di una colonia agricola; cioè di trovare colpevole quel tale lavoro, che invano aveva cercato innocente. Tanta forza ha il delitto di rialzare la dignità umana, porla sul piedistallo ove deve stare, e far che lo stato la riconosca e la rispetti.

Sarebbe argomento di studio importante il cercare se queste teoriche vengano da naturale benignità del tempo (che pure fa una legge sociale del duello e quasi un'istituzione del suicidio), o se non siano per avventura un effetto anche incosciente, delle altre dottrine distruttrici della morale. Infatti, se il delinquere fosse caso o necessità, la pena sarebbe un pubblico rimorso, che si dee cercare di rendere quanto è possibile meno acuto.

Il certo è che questo studio di rendere spregevole e spregiata la pena, ha conquistato l'ipocrisia di farsi tenere per un portato della libertà, la quale, come si dice, suol guarire i mali che produce. E veramente quando, per disgrazia, questo male diventasse eccessivo e la società ne fosse scossa dalle fondamenta, vi troverà rimedio, perchè non è affetta da monomania

suicida, malattia di cui si dice sofferente lo Statuto del regno, a cui si fan permettere e promuovere associazioni che han per fine, non dissimulato, di distruggerlo. Ma la lancia di Achille, se guariva la ferita fatta con essa, non però toglieva il danno e il dolore già sofferto.

III.

E fra le cagioni secondarie, ma pure efficaci a sminuire le pene e renderle non proporzionate a' reati, è da allogare il malgoverno che si fa di taluni concetti di ragion penale che sono contraddittorii fra loro, e che pure si fanno concorrere a giudicare dell'istesso fatto ed a misurarne la pena. Una teorica chiara e precisa di queste incompatibilità non si trova che io sappia, in alcuno scrittore di Dritto penale. Se ne discute qualche caso speciale, e la giureprudenza delle Corti vi è chiamata, ma naturalmente questo non basta ad averne un criterio compiuto.

Il concorso o l'incompatibilità di due concetti penali, quando si tratta che siano della natura delle aggravanti, sono predeterminati quasi sempre dal legislatore, nelle regole che egli pone sul concorso od incompatibilità delle pene, che è il termine ultimo in cui si risolvono. Le difficoltà sorgono per quei concetti che sminuiscono la colpabilità, perchè veramente vi può essere concorso e vi può essere incompatibilità.

Ora in quanto alle pene, l'incompatibilità di due nello stesso individuo sembra, a prima giunta, non logica, ma solo materiale, cioè potrebbero benissimo

comularsi in teoria, ma nell' applicazione sarebbe almeno difficile. Il colpevole di un omicidio si condanna, ponghiamo, a venti anni di lavori forzati. Nessuna incompatibilità logica ci sarebbe a dire che se rendesi reo di due omicidii, debbasi condannare ad anni quaranta. Ma ci è l'impossibilità fisica di fargli scontare questa pena, anche perchè niente vieta di supporre che al secondo succeda il terzo omicidio, e che la pena potrebbe giungere a sessant' anni e più. Quindi necessità della teorica de' rei di più reati in cui due pene criminali incontrandosi non si cumulano, ma si fondono in una terza pena più grave di ciascuna presa per sè, ma meno delle due unite intere.

Qui il cumulo delle due pene sarebbe solo difficile ad attuarsi, tanto che ove questa difficoltà materiale sia tolta, torna la regola: quanti reati tante pene. Se il condannato a venti anni di lavori forzati per omicidio, ne commetta un altro l' ultima settimana dell' espiazione della pena, potrebbe benissimo esser condannato ad altri venti anni, e più per la giunta dell'essere recidivo. (1) Ma talune volte il cumulo è non solo difficile, ma addirittura impossibile. Certo ci vuol poco

(1) Questo dimostra quanto faceta è la ragione che allegano taluni penalisti, cioè che la seconda pena non si può dare intera, perchè sarebbe resa più grave dallo stato del corpo del condannato, già fiacco ed indebolito dalla prima. Se così fosse, l' intera espiazione della prima pena, dovrebbe costituire un altro caso d' inimputabilità, oltre quelli riconosciuti, se non in tutto, almeno di parte. Invece la pena già espiata; non diminuisce in nulla la nuova, anzi la fa aumentare.

per intendere che per colui il quale avesse consumato due crimini punibili ambedue co' lavori forzati a vita, una di queste pene rimane scritta nella sentenza, perchè l' altra l' assorbe e la distrugge.

## IV.

Ma questo principio che fa sì che una pena più grave, comprendendo ed oltrepassando la meno grave, venga a distruggerla, a paralizzarne gli effetti, od almeno a diminuirla in gran parte, bisogna convenirne, non è fondato solo sulla fisica e materiale impossibilità di espiare col fatto le due pene. Se un uomo per un furto può avere fino a sei anni di reclusione, p. e., che difficoltà ci sarebbe a supporre che l'autore di due furti potesse espiare la pena medesima, punendosi con tre anni per ognuno? Che difficoltà può esserci a pensare che un uomo condannato a cinque anni di relegazione per un crimine, dopo possa espiarne altri due di carcere per un delitto?

E pure in quasi tutte le legislazioni penali, nel concorso di due pene criminali si applica la più grave, aumentata fino ad un certo limite, ma l' altra rimane assorbita. Nel concorso di due pene una criminale ed una correzionale, la prima, per regola, assorbisce la seconda.

Perchè, se non ci ha incompatibilità fisica?

La pena non è solo poggiata sul calcolo del danno esterno del reato, ma è un' equazione fra questo e l' animo del colpevole; non può cioè prescindere dal

tener conto dell'animo di delinquere, del male morale, del dolo, come si dice nella scuola. Nell' ipotesi di più reati punibili nel tempo stesso, per quel bisogno dello spirito umano per cui ogni ente si può pensare solo come individuo ed uno, segue che se i due reati si prestano ad essere considerati esternamente come due unità, in quanto al colpevole è impossibile divideerlo in due, anima e corpo, e pensarlo così diviso. Rimane sempre individuo ed unità. Non sono in lui due malvagità, ma una sola più grave, ed anche quando non è impossibile, è ingiusto che si cumulino su lui due pene, ma solo che l' unica pena si aggravi.

Il che è dimostrato ancora da due considerazioni. In prima, da ciò che si è detto più sopra, che quando l'un reato è tanto distante dall'altro che può far vedere nel colpevole un nuovo delinquente, diverso in certo modo, dal primo, nulla osta che gli si irroghi una nuova pena. È dimostrato ancora dal fatto che mentre nella maggior parte delle legislazioni penali è ammesso il cumulo delle pene, anche correzionali, cioè che fisicamente si potrebbero espiare intere; in molte le pene si applicano intere, quando siano di *genere diverso*. (art. 113 C. P.). Il diverso genere di pena, carcere o sospensione dall' esercizio de' pubblici uffizii, p. e., argomenta una diversità di reati di specie tanto differente che permette di considerare nel delinquente quasi due persone imputabili e renderlo passibile di due pene.

Nondimeno, quest' ultima è una supposizione opposta, senza un gran fondamento di vero, alla presun-

zione generale che fa che l'unità del colpevole assorba e riduca ad unità i varii reati.

E da questa necessità di dover pensare unica la persona del reo, nonostante i molti reati, è surto il concetto per cui si esclude anche quel cumulo in certo modo artificiale, per cui la pena minore rimane assorbita nella maggiore, ma questa si aumenta in quei casi di reati numericamente più, ma commessi in unico contesto, come si dice, di azione. Teorica per altro, ancora dubbia ed incerta negli scrittori e nella giureprudenza. A guardarvi bene addentro, si può dire che la pena più grave della reitera sia incompatibile per unicità azione, quando si verificano, come era richiesto nelle tragedie antiche, le unità di tempo, e di fine che sole rendono possibile l' altra di azione. Chi in un giorno ferisce una donna ed in un altro la stupra, chi oggi appicca il fuoco alla casa del nemico, e diman l'altro lo uccide, sono colpevoli di due reati, perchè consumano due fatti, cedendo a due diverse spinte criminose.

L' unità generica delle due spinte, non toglie la diversità dell' azione delittuosa. Per poco che si allargasse questa dottrina, i casi di reiterazione farebbero presto a sparire. Oltre delle ipotesi di sopra fatte in cui potrebbe dimostrarsi ed essere unico movente il desiderio di possedere la donna o quello di vendicarsi dal nemico, un ladro che consuma venti furti o chi dopo aver rubato, si appropria della cosa altrui o la carpisce con frode, avrebbero sempre diritto a farli considerare per un solo reato, perchè una è la ca-

gione che li avrà spinto, il far lucro illecito dell'altrui.

Invece il commettere più delitti nello stesso tempo, unifica e rende una l'azione anche complessa. Il ladro entra in una casa, ruba, nel tempo stesso, dieci oggetti diversi, è responsabile di un solo furto e della moltiplicità degli oggetti si terrà conto solo nella latitudine della pena. Nondimeno questa del tempo, non sempre basta: ci vuole altra unità più importante, come quella che meglio determina l'unicità della spinta criminosa, ed è l'unità del fine o dell'obbietto che raggiunge, o che avea in mira il colpevole. Questo rende e prova l'unità di azione.

E' pare, a prima giunta, che un uomo che infuriato corre contro al nemico, incontrato un figlio, fratello ad altro parente di costui, lo ferisce ed immediatamente uccide il nemico, operi in unità di contesto e sotto l'impulso della stessa spinta criminosa.

A me non pare che l'unicità del tempo e l'impeto in cui può trovarsi, diano campo ad assorbire al tutto una delle due imputazioni, nè che però si debba schiudere a costui un altro diritto di asilo, un titolo d'impunità, ottenuto per mezzo del reato, facendo, contrariamente alla massima del Diritto romano, migliore la sua condizione col delitto.

Quando egli volontariamente diverte ad un nuovo fatto criminoso, è di necessità che nel suo animo succeda una nuova e diversa spinta criminosa. Sicchè de' due fatti per uno può essere scusato, per l'altro no; il che non può avvenire che supponendo in lui due diversi stati della *voluntas sceleris*. Ed è però che

in questi casi mancherebbe l'unità di fine e di obbietto, e rientra la regola generale della pena più grave aumentata.

Ma suppongasi che un armato di arma da fuoco l'esploda contro un suo nemico, e con l'istesso colpo ferisca un altro, anche prevedendo di poterlo ferire; o anche che tiri in una rissa sopra più avversarii, pure con volontà di ferirli tutti, e ne uccida o ferisca due o tre, il reato sarà unico, la pena più grave assorbe la men grave, senza altro aumento per l'altro reato.

Infatti quì ci sarebbero le tre unità del tempo, del fine, dell'azione di un solo colpo, derivante da una medesima spinta.

V.

E queste unità, specialmente quella dell'intento o dell'obbietto, si riscontrano nell'altro caso di assorbimento completo di una delle due pene, quando l'un reato è mezzo all'altro. Può bene il mezzo esser di gravità morale e giuridica maggiore dell'istesso reato a cui, si vuole andare; o di gravità almeno eguale, o tanto importante che se ne debba tener conto, come qualità aggravante; ma in ogni caso la pena è una, perchè unica fu l'azione, unica la spinta criminosa.

Il grassatore che per rubare uccide, è punito o con la pena della grassazione accompagnata da omicidio o con quella di omicidio come mezzo a consumare un altro reato, ma sempre ha luogo l'assorbimento completo di una delle due pene.

Quando il dolo del mezzo si può logicamente stac-

care da quello del reato fine, e così dividere la spinta criminosa e scernere le due azioni del colpevole, nulla vieta che si diffiniscano i due reati, e si applichino le regole della reitera. Un uomo ferisce con un'arma insidiosa. Nulla osta perchè la pena della ferita si cumuli a quella dell'asportazione dell'arma, perchè quest'altro reato si può dividere dal primo, riferendolo a tempo antecedente e quindi diverso di quello in cui dell'arma si servì per ferire. Logicamente e materialmente i due fatti possono essere distinti, ed avere le proprie qualità criminose.

VI.

Oltre questi casi di concorsi o distinzione di due reati fra loro, è da por mente a quelli che possono accadere fra due qualità aggravanti dello stesso reato, e ne' casi in cui non vi sia regola specialmente stabilita dal legislatore.

La regola è che la qualifica più grave tanto nell'imputabilità, quanto nella pena assorbe la meno grave.

E che ove le qualifiche siano eguali, si possono ben cumulare, e non si assorbono.

Posto p. e. che l'omicidio premeditato sia punito con la massima delle pene, anche non sia la morte nè pena perpetua, quando il cumulo sarebbe fisicamente impossibile; ragionalmente e giuridicamente la pena di questa qualità aggravante assorbe quella di altre, come sarebbe l'aguato o la prodizione, perchè infatti l'aguato e la prodizione in tanto aggravano la imputabilità, in quanto argomentano quel perdu-

rare della volontà criminosa, fuori ogni impeto, ma con disegno di giungere a fine preveduto.

Questo, è naturale: non osta al principio che uno stesso reato possa divenire più grave pel concorso di più aggravanti, come le grassazioni e i furti se sono accompagnati da più qualità che la legge definisce aggravanti, perchè in questo caso il reato, sebbene complicato, rimane sempre uno, ed è punito con una pena.

Come è ancor chiaro che non può questo criterio applicarsi a quelle pene che sono accessoriamente aggiunte alla pena principale, e di cui fan parte e son conseguenze, senza che per questo la pena cessi dall'essere una.

VII.

Alquanto più difficil cosa è porre una teorica chiara e precisa del concorso o delle incompatibilità delle attenuanti, cioè di quelle qualità che, accompagnando i reati, valgono a scemarne la pena.

Queste, quali che siano, non possono essere che le due condizioni che tolgono l'imputabilità quando siano perfette, e l'attenuano se imperfette. E sono l'errore o il costringimento.

Se non che, ne' nuovi Codici, è venuta su una teorica di *circostanze attenuanti* propriamente dette, che non ha bisogno di prender le mosse dall'uno o dall'altro capo d'inimputabilità, ma che è in tutto lasciata all'arbitrio del giudice. Tanto che le Corti di Cassazione han censurato i presidenti delle corti di Assise quando nell'avvertire i giurati di dichiarare se

vi siano attenuanti, le han ristrette al *dolo*, parendo che in questo modo se ne limiti il concetto.

Il che forse non è vero, poichè anche queste attenuanti generiche, tuttochè indefinite, non possono riferirsi che al dolo. Quelle che risguardano il danno esterno, potevano essere e sono tutte definite e prevedute nelle leggi. E ne'Codici in cui queste attenuanti generali sono specificate come nel Codice Austriaco del 1853 che avea forza in Lombardia, si riferiscono appunto al solo atto interno, al dolo od a qualità che risguardano sempre la persona (1).

Ma noi, con molti, non abbiam diffinito: libero al giudice di trovarle ove crede. Sicchè se fosse noto che di due colpevoli di uno stesso reato, il giudice o il giurì abbia estratto a sorte il nome di uno de'due, per concedergli le attenuanti, che nega all'altro, niuno avrebbe a ridirci, anche quando l'arbitrio o la sorte avesse salvato uno degl'imputati dall'estremo supplizio.

E queste attenuanti indefinite non valgono solo nella latitudine della pena, ma la fanno scendere qualche volta di uno, altra di due gradi.

Fra le ragioni varie allegate da coloro che le sostengono, ci è che se ne volle fare un'arma a'giurati per

(1) Delle mitiganti che secondo il § 47 si riferiscono alle qualità del fatto, la prima è del caso in cui il fatto sia rimasto nei semplici limiti dell'attentato, l'altra della tenuità del danno, e l'altra dell'ipotesi che il colpevole potendo far un male maggiore, se ne astenne. Ma queste non sono attenuanti, ma elementi di reato, che vanno nelle regole generali dell'imputabilità.

scongiurare la pena di morte, quando era battuta in breccia, e per primo argomento si sosteneva che era contraria all'opinione generale. Se non che, i giurati se in qualche caso usarono dell'arma, in parecchi la lasciarono da parte ed imposero a'giudici delle Assisie la necessità di condannare alla morte, ed a'ministri di grazia e giustizia l'imbarazzo di scansarla mercè la grazia sovrana (1).

(1) In un discorso inaugurale dell'anno 1874 alla Corte di Appello di Napoli, mi accadde di scrivere sul proposito.

« Fra le condanne pronunziate dal giurì meritano speciale attenzione le undici di morte. Le residenze dove furono pronunziate, luoghi infettati da uno avanzo di briganti di cui l'autorità civile ed il valore del nostro glorioso esercito ci hanno liberato, indurrebbe a credere che omai questa pena è divenuta per lo meno straordinaria nella nostra giureprudenza. Ed è riserbata per quei casi ben rari in cui la giustizia, anzi che decidere con la solenne serenità del giudice, impugna la spada, e scende a guerreggiare per la difesa dell'ordine sociale. Se non che, de'tre condannati in Salerno, uno fu per uccisione del coniuge e i giurati negarono le attenuanti chieste dal P. M; l'altro per omicidio di un segretario municipale; e de' due condannati a Campobasso l' uno fu per tentata grassazione con omicidio, l' altro per assassinio, ed in uno il P. M. chiese ed i giurati negarono le attenuanti: nè questi sono casi di brigantaggio. La inesauribile clemenza di un Re bravo e però generoso, è sempre aiutata in far grazia della vita da' Ministri guardasigilli, questi da' Procuratori generali, uomini designati al pubblico spavento come accusatori di mestiere, pieni di iracondia e di fiele, e che pure si trova che domandano attenuanti che son loro negate ».

Il chiarissimo Professore Carrara, riportando queste parole nel *Risorgimento* di Pisa, ne cavò un altro argomento contro la pena di morte, poichè si può trovar giurati che costringono a condannare a questa pena anche quando il P. M. ne chiede una men grave.

Ad ogni modo, questo essere indefinite, fa chiaro che queste attenuanti propriamente dette, possono concorrere in ogni reato con qualunque altra attenuante; come non sono escluse da nessuna qualità che aggrava. Infatti, se non si sa, o si dice di non sapere che cosa sono, come si possono sommettere alle regole de' concorsi o delle incompatibilità?

## VIII.

Per le attenuanti diffinite, la regola dell'antica scuola napoletana, propugnata dal Nicolini e tenuta ferma dalla Corte suprema, era per quanto semplice, altrettanto logica e giusta: incompatibilità di coesistenza di due o più attenuanti che tutte vengono dall'errore: incompatibilità fra loro di tutte quelle che han fonte nel costringimento. Concorso possibile fra quella che provviene dall'errore (detta attenuante di dolo propriamente) e quella che viene dal costringimento (detta scusa). Così era formolata la massima: due scuse non si possono cumulare; ben può cumularsi una scusa ed un'attenuante di dolo.

In fatti è ben chiaro il discorso di chi dicesse; p. e. io sono stato per provocazione del mio avversario, posto in caso di costringimento a reagire. Ciò non ostante, reagendo non volea arrecargli intero il male che gli ho fatto, e però mi si deve il benefizio della provocazione e quello dell' eccesso di fine.

Ma niuno può dire: io nel delinquere sono stato mosso nel tempo stesso da due errori, o costretto da

due forze, perocchè l'anima è una, uno il volere, una debb' essere la spinta criminosa. E se in questa accadono anche due errori, o due costringimenti, se eguali, che è difficile, si unificano e fanno un solo; se disuguali, il più grande assorbe e neutralizza il meno e lo rende inatto a conseguenze legali. E con ragione, perchè rimasto un puro movimento dell'animo, senza manifestazione esteriore, la quale fu effetto dell'altro più grave errore o costringimento.

Questo parlar d'anima e di volontà e di cause che la muovono o di errori che possono traviarla, farà sorridere naturalmente quei neopenalisti, che propugnano un fato nel delitto molto più inesorabile del greco, ed una predestinazione assai più rigorosa ed assurda di quella del Calvino. Ma come per costoro il delitto è una malattia, e non è mestieri di giudici ma di medici, e non ci vogliono prigioni ma ospedali, così è inutile parlare con essi.

Si può esser solo di accordo nel riconoscere la necessità delle case di salute, non pe' delinquenti, che per ordinario stanno benissimo, ma per chi vuole mandarveli, fittosi in mente che siano infermi.

## IX.

La ragionevolezza di questo principio che vieta il cumulo di più attenuanti che derivano dalla stessa cagione, anche ne' Codici in cui non è seguìto rigorosamente, si è nondimeno ribadito in modo indiretto, rendendo impossibile la pena che volesse misurarsi

da entrambi le attenuanti, e portando invece che nella diminuzione maggiore si comprenda ed assorba la minore.

Per addurne un esempio. L'omicidio commesso nell'impeto dell'ira per grave provocazione è punito dal Codice attuale italiano col carcere o con la relegazione estensibile ad anni 10. Quello commesso per eccesso di difesa è punito col carcere. Dato che una Corte di Assisie voglia cumulare i due benefizii incompatibili, come farebbe a misurare la pena? Se comincia la prima diminuzione dal carcere, ed in questo gradua anche la seconda, rimane inutile, inapplicabile la pena della relegazione che pure la legge ha dato facoltà di applicare. Se comincia dalla relegazione, può rimanersi in questa pena, e così riuscire inutile la scusa più grande che porta al carcere.

Essendo questo assurdo, non rimane che la prima ipotesi, cioè cominciare dalla pena del carcere, ossia dalla diminuzione più grande in cui rimane assorbita la meno grave. Ed un presidente di Corte di Assisie che fosse stato poco accorto nel porre entrambe le quistioni, senza subordinare l'una alla negativa dell'altra, non avrebbe altro modo come riparare al verdetto affermativo di entrambe, che sostituendo all'incompatibilità contemporanea delle due attenuanti l'impossibilità di applicare nel tempo stesso le due pene.

Pongasi dunque come provato che ogni cagione d'imputabilità incompleta, deriva dalla completa; che ogni ragione d'inimputabilità risguarda la volontà di delinquere; che la volontà può essere traviata dall'er-

rore, o sforzata, che è come dire distrutta o modificata dal costringimento; che l'atto che spinge al reato è uno ed indivisibile, e che però la spinta criminosa non può esser determinata che da una sola cagione; che quando siano queste più di numero, nondimeno le meno gravi lasciano intero il campo alla più grave, sicchè è assurdo cumulare due cagioni di errore o due di costringimento, ma che bene si può cumulare un'attenuante che viene dall'errore con una che viene dal costringimento, perchè rispondono a due stati diversi dell'animo, e questi due stati non son tali che l'uno esclude inevitabilmente l'altro.

Facciamo di applicare questi principii a' casi più controversi, e che han dato luogo ad equivoci, nella prattica, non pure ne' giudizii per giurati, ma in altri, e nell'applicazione delle pene.

Le attenuanti, oltre le generali, di cui si è detto, che risguardano uno stato di volontà falsato dall'errore, sono le seguenti:

L'età, l'essere sordo-muto, il vizio parziale di mente derivante da qualunque cagione, anche da ebbrietà, l'eccesso del fine propostosi, con cui si rannoda la teorica delle cause estranee concorrenti al danno del reato. Al che si può aggiungere, per ciò che risguarda, la quistione dell'assorbimento o della incompatibilità, quei casi in cui, mancando la prova intera di un reato, il legislatore ne fa un'ipotesi speciale di legge e dà una pena particolare, che gli antichi giureconsulti avrebbero detto *straordinaria*. Omicidii, ferite in rissa, de' quali s'ignora il vero autore.

Si ha a vedere quali di queste attenuanti sono

1. incompatibili fra loro, ove ce n'è sia alcuna che di necessità esclude l'altra

2. incompatibili con talune aggravanti, appunto per la stessa ragione che l'una esclude di necessità l'altra

3. se siano incompatibili con la natura del reato, in quei casi in cui il legislatore non l'abbia dichiarato, almeno implicitamente. La provocazione ad esempio è incompatibile col furto. Ma questo è dichiarato espressamente quando il legislatore stabilisce che il beneficio della provocazione si dà solo ne'reati contro la persona, o nelle ingiurie verbali.

## X.

*Età.* È troppo evidente che il beneficio dell'età minore, riconosciuto come attenuante, si può cumulare con qualunque aggravante, con qualsiasi attenuante, ed aver forza in ogni reato.

L'antica massima *malitia supplet aetatem*, è rimasta per togliere in qualche Codice il beneficio dell'età minore in qualche reato, come è nell'art. 91 del Codice Italiano in cui si è fatta eccezione per taluni crimini più gravi. E con manifesto assurdo, perchè quanta è più la gravità del reato, d'altrettanto è mestieri debba essere quella del dolo, che per l'età in casi meno di questo caso gravi, si reputa nondimeno imperfetto.

Più ragionevole sembra il non tener conto dell'età in

certi reati speciali che sono preveduti da consumarsi in minore età, ed a cui si designa una pena certa. Pare in queste ipotesi che il beneficio dell'età, siasi d'avanzo calcolato dal legislatore. P. e. quando si fa al minore di 21 anni l'obbligo di presentarsi alla leva militare, e il renitente si punisce col carcere, o con altra pena certa, sembra che scrivendo il legislatore, senz' altro, una siffatta pena, a cui pure sapeva poter esser soggetto un minore, dell'età non abbia tenuto conto, o l'abbia come valutabile solo nella latitudine del grado.

Il contrario ha detto una giureprudenza più umana non solo, ma più logica. Le leggi speciali non possono per regola, contraddire a' canoni fondamentali dell' imputabilità E se i legislatori possono creare reati speciali, per necessità amministrative o politiche, se si servono della pena, non possono sconoscere i principii assicurati della ragion penale. Perciò anche se preveggono un reato nel minore, non per questo intendono togliergli il beneficio dell'età, come non gli potrebbero vietare l'opporre una forza irresistibile, nè potrebbero escluderlo dalle regole della complicità, del tentativo, o dichiarare, come si è fatto qualche volta con le leggi di tassa, che la legge speciale potesse avere effetto retroattivo.

*Sordo mutismo*—S' intende a *nativitate*. Chi divien sordo dopo aver udito, e muto dopo aver parlato, il caso può rientrare nell' errore generale, ma non basta a far stabilire una prescrizione legale di trovarsi in errore o vizio di mente.

Se questo era già fermato, figurarsi di questi tempi di scienza *positiva*, in cui tutto è senso, e non pure nulla è nell' intelletto che non gli sia dato dalla sensazione, ma l'intelletto stesso non è altro che il senso. Ma anche per coloro che ammettono nello spirito umano qualche cosa che non sia porta da'sensi, è chiaro che anche le idee innate o connate con la mente non si destano che per mezzo delle sensazioni. La parola poi è non pure la forma ultima a cui si riduce ogni sensazione, ma è ciò che la rende possibile, perciocchè noi non possiamo nulla pensare, senza questa perpetua incarnazione della cosa pensata nel verbo che la contiene e l' esprime. Il non udire o il non profferire la parola è dunque, a ragione, ritenuto per un caso ineluttabile di errore, perchè scema o toglie non pure la sensazione del suono, ma tutte le sensazioni. Egli è per questo che la presunzione non si estende al cieco anche nato tale. Quindi questa attenuante è applicabile a qualunque reato, e non incompatibile con alcuna aggravante od attenuante.

L' istruzione che possono ricevere i sordo-muti, e che invero è maravigliosa, lascia almeno il dubbio che non sia bastata a far sì che abbiano un concetto esatto del valore morale e politico delle azioni umane.

## XI.

*Vizio di mente*—È l' errore, che non rende al tutto inimputabile l' azione. Cioè uno stato in cui s' intende in parte, si vuole in parte: tenebre e luce si confondono. È possibile?

Certo, rispondono molti codici moderni, certissimo, i giurati che ne trovano casi quotidiani ed evidenti. Chi ha il corto intendimento di credere ancora che chi vuole, non disvuole, nel tempo stesso, e chi intende non fraintende, e che le tenebre siano al tutto divise dalla luce fin da quando Iddio le separò in eterno, possono confortarsi con l'esempio del Codice primo penale francese e della Legge penale napoletana del 1819, che non ammettevano privazione parziale, ma solo totale della mente. Se fossero di poco civile ed umana natura, potrebbero consolarsi con lo spettacolo perenne degli scandali, errori giudiziarii, ed ingiustizie di che è cagione il credere possibile quello stato di veglia e sonno nel tempo stesso, che nessuno sa concepire in persona propria, e molti ammettono così volentieri in persona di altri, solo che provi p. e. che prima di commettere un parricidio avea bevuto qualche bicchiere di vino. Prova facilissima, perchè sarà sempre vero, ed elevato il fatto a vizio di mente, la pena del parricidio può scendere dalla morte a sei giorni di carcere.

Rientrando nel tema di queste ricerche, egli è chiaro che questo stato dell'animo del colpevole è incompatibile ed inammissibile in tutti quei reati che sono di natura, premeditati, sebbene non si dica. Difficile è ad intendere p. e. come il vizio di mente si possa trovare in un furto, in una frode, nel falso e simili. Non avea coscienza il ladro che la cosa era d'altrui? Ma allora non ci è reato al tutto.

Nondimeno, come non incontra trovare ne' codici

che hanno ammesso il vizio parziale di mente, alcuna eccezione per natura di reato, è a ritenere che sempre può trovarvisi. E farebbe contro la legge un presidente di Assisie, a non porne, richiesto, il quesito al giurì.

Ma quando il legislatore fa della presenza, anzi della persistenza della volontà criminosa una qualità aggravante del reato, allora è contraddizione logica e legale fra i due concetti di ragion penale. Il verdetto che gli affermasse entrambi, è contradittorio e la Corte di Assisie, dovrebbe rimandare i giurati a correggerlo. Ed ove non volessero, dee ritenere per negata l'aggravante.

Così la giureprudenza ha ritenuto che il vizio di mente sia incompatibile ne' reati di sangue premeditati. Perocchè la premeditazione, diffinita dal legislatore per quello stato dell'anima in cui il concetto criminoso oltre all'essere surto nella volontà, è riaffermato, veduto, per dir così, da tutti i lati, tanto che l'esecuzione si determina freddamente, se ne fa il *disegno*, non può certo coesistere con l'ipotesi di un animo in cui il concetto del reato è dubbio ancora, e la volontà è presunta non al tutto libera, o chiaroveggente, ch'è lo stesso.

È compatibile il vizio di mente con la *prodizione e l'aguato*, o co' reati di sangue commessi per altrui *mandato*? Cominciando da quest'ultimo, sembra chiara l'incompatibilità, perchè il mandato contiene in sè la premeditazione. In qual modo il disegno formato prima, il freddamente volere e rivolere il reato, può esser più chiaro che nell'accordo di due volontà

criminose che riuniscono in una le due forze e i loro istinti malvagi? È una similitudine poco esatta il dire che il mandante è la mente che concepisce ed il mandatario il braccio che esegue il reato. Il mandatario è braccio e mente, che non vuol meno e non delibera meno l'opera scellerata, perchè non v'abbia una spinta propria. Il mandato in diritto civile è un contratto. Ed ogni contratto ha per prima condizione di sua validità, la notizia precisa di quel che si fa, ed un volere libero e chiaro di ciò che n' è l' obbietto.

D' altra parte, colui che per mandato toglie la vita ad un altro, guardando la cosa dal lato esterno, dal lato del danno, forse che gli fa più male di chi gliela avesse intercisa per impulso della propria volontà?

No certo. Perchè dunque è punito, in presso che tutti i codici penali, più gravemente? Non direbbe male chi affermasse che il mandato rende più facile in molti casi, il reato, che forse sarebbe rimasto un malvagio pensiero nell'animo del mandante, se questi non avesse trovato un braccio che l'avesse eseguito. E che però la pena è più grave per la regola di doverla aumentare quando il reato è più facile a commettere. Ma non direbbe tutto. Il vero è che il legislatore dee voler più gravemente punito il reato commesso per mandato, appunto perchè argomenta quello stato dell' animo freddamente deliberante sul reato, chiaramente bilanciante fra cedere alla spinta criminosa, o incontrare il male della pena. Che è appunto ciò che si trova di aggravante nella *premeditazione*.

Ma si potrebbe anche in un impeto di sdegno dar

mandato di uccidere o ferire — È una improprietà di linguaggio legale. Questo non sarebbe *mandato* ma una semplice *istigazione,* che molti codici distinguono dal mandato propriamente detto, ed è però un caso di complicità ordinaria.

Il mandato non può ragionevolmente punirsi per pena più grave, e se non come elemento, o forma delle premeditazione. Ed è però che in molti codici non si è distinto fra i due casi.

XII.

E questo voler distinguere quando non è necessario, o è impossibile, fa sì che ordinariamente si falsano entrambi le parti, che in sostanza sono una cosa sola. E vengono i dubbii e le perplessità. Com'è avvenuto per aver voluto distinguere l'aguato e la prodizione dalla premeditazione propriamente detta.

Dimandiamo,come poco innanzi: qual maggior danno si fa ad uno uccidendolo dopo averlo aspettato, o dopo averlo,con promesse,con lustre di amicizia,tratto in luogo ove poi si è ucciso; qual maggior danno di chi pure l'uccide senza questi particolari? Nessuno. Forse che ha due vite di cui una non può togliersi che mercè aguato o prodizione? Materialmente il danno è lo stesso, anzi nella prodizione, potrebbe quasi dirsi che quell'essere tratto in inganno di credere amico lo scellerato che ne faceva le viste per uccidere, sia come una specie di pietà, che di per sè, non aggraverebbe il danno materiale dell'omicidio che lo segue.

Perchè dunque sono puniti più gravemente i reati di sangue commessi con questi mezzi? Non per rispetto al danno, ma per conto della maggior malvagità interna del colpevole. E questa più intensa e più temibile malvagità non può stare in altro che in quel freddo ripiegarsi del volere su sè stesso, e nel perdurare l'efficacia della spinta criminosa.

Ma questa è la premeditazione per l'appunto. E di fatti nell'aguato e nella prodizione ci è non pure il disegno, ma quel ch'è più grave, quello che invero può costituire una pruova materiale del disegno, ci è la scelta de' mezzi (1). Chi vuole tanto, e tanto chiaramente che sceglie i mezzi per consumare più facilmente, o con più speranza d'impunità il reato, lo premedita o no? Se si, non ci è alcuna distinzione a fare e l'aguato e la prodizione debbono lasciarsi come argomenti a provare la premeditazione e quando si trovi che sian tali, far che producano gli stessi effetti legali della premeditazione. O no, ed allora è ingiusta la pena più grave non solo, ma avrete reso così difficile il sapere che sia la premeditazione vera, che sarà più facile ad un uomo, anche d'ingegno, d'intendere qualunque altra più metafisica quistione. La premeditazione gli si dice è il disegno del reato formato prima. Ma, badi che nella prodizione e nel-

(1) Nella compilazione di uno de' tanti progetti del Cod. Penale, per non dare a' giurati una quistione teorica e difficile, proposi che il concetto della premeditazione dovesse esser questo. « Vi è premeditazione quando il colpevole, formato il proposito di commettere l'omicidio, ne cerca i mezzi o ne apparecchia l'esecuzione ».

l'aguato ci è non pure il disegno, ma il disegno già incarnato nella scelta del mezzo, ciò non ostante, non vi è la premeditazione, poichè l'aguato e la prodizione possono stare per sè, vivere una vita legale autonoma. Ma allora, ripiglierà costui, come farò io a discernere quale disegno fa premeditazione e quale no?

Le antiche leggi napoletane, fra le altre, non sapendo dare questo criterio, non davano al giudice il carico strano di trovarlo. E però non v'era parola di prodizione, d'aguato, costituenti o non costituenti premeditazione. Questi come le minacce, l'aver tentato altra volta il reato e simili, erano non altro che argomenti per ritenere la premeditazione lasciati al giudice perchè ne valutasse l'importanza logica. Legale, lasciati soli, non ne avevano, come non debbono averne nessuna.

Il vizio di mente è compatibile con la prodizione e l'aguato?

Per quel che si è detto sopra, è chiaro, ed è stato sempre ritenuto che con la prodizione vi sia incompatibilità espressa. La giureprudenza ha un poco dubitato per l'aguato. Poichè il Codice italiano ha creduto di diffinire l'aguato l'*aspettare per tempo più o meno lungo*, si è creduto possibile che l'aguato possa concorrere anche in un omicidio semplicemente volontario non solo, ma anche nell'impeto dell'ira. Un uomo è percosso in una rissa sulla pubblica via a pochi passi dalla sua casa. Sale su, prende un fucile ed aspetta per tre minuti il percussore, che sa dover passare per là. In fatti passa ed è ucciso. Ecco

impeto d'ira ed aguato, e importa poco che sia durato pochi minuti, poichè la legge italiana non distingue: *tempo più o meno lungo.*

Ma ognun vede che questo non è l'aguato punibile, il quale è insidia, e quindi effetto dell'animo freddamente determinato al crimine. Sicchè per più recente giureprudenza, il vizio di mente e l'aguato sono ritenuti incompatibili.

## XIII.

Questo per le aggravanti. Vediamo per le attenuanti. E innanzi tutto, è chiaro che il vizio di mente debba assorbire tutte le altre specie di attenuanti che si fondano sullo stato della volontà nel delinquere. Può esservi vizio di mente ed eccesso di fine, o *praeter intentionem,* come si diceva in latino? Ma se è presunto uno stato di volontà poco veggente, perplessa ed indecisa, come mai poi questa volontà si misura e si distingue, si determina per un reato minore, da cui l' evento fa poi scaturire un maggiore?

Così, sarebbe assurdo ritenere il vizio di mente nei reati colposi, cioè in quelli in cui il danno del reato non è voluto, ma è invece effetto non sempre certo di un qualche stato di mente, che non sempre è volontario. La negligenza, l' imprudenza da cui può derivare un danno punibile, non è effetto di volontà, anzi di assenza di essa. E sebbene fra le colpe si annoveri *l'inosservanza de' regolamenti*, che certo è volontaria, l'atto volontario si ferma al violare il regolamento, e può avere una pena per sè, indipendente

dal danno che poi ne deriva e che è al tutto oltre la volontà del contravventore.

Vizio di mente e colpa sono adunque incompatibili.

## XIV.

L'eccesso di fine e la colpa se sono incompatibili col vizio di mente, si è per la regola posta innanzi che vi è incompatibilità fra attenuanti che derivano dalla medesima fonte. E tutte queste sono forme dell'errore. Ma per la regola medesima, non vi è incompatibilità, e può esservi invece concorso dell'attenuante del vizio di mente con quelle che vengono dal costringimento, e che sono le scuse propriamente dette, cioè le provocazioni. Una mente inferma, appunto perchè inferma, è più facile ad essere provocata; ad avere per provocazione un fatto che forse altrimenti non valuterebbe per tale.

E questo è stato ritenuto dalla giureprudenza. Il giudice, ammesso il vizio di mente, dee calcolare nella pena la minorazione a cui il condannato avrebbe dritto anche per le scuse di provocazione. Vero è che essendo la pena attenuata al vizio di mente, una pena straordinaria, non graduata, il giudice non ha l'obbligo di discendere per gradi. Basta ne tenga conto per diminuirla dal massimo (1).

(1) La C. di Cassazione di Napoli ne' casi in cui pel vizio di mente si sceglie di applicare il carcere, ha trovato che se si punisce con una pena di carcere che, senza il vizio di mente, ma per le sole scuse, sarebbe la stessa o anche minore, il giudice viola la legge

Ciò non toglie che logicamente la cosa non sia chiara: rimane sempre il dubbio come la volontà ritenuta ottenebrata in quanto determina il reato, si abbia a riputare chiaroveggente in quanto al fatto di costringimento da cui si dice provocata.

Ma ciò viene dall'imperfezione e dubbiezza radicale dell'istesso principio del vizio di mente, che poi si riflette e gitta la sua ombra su tutte le più lontane conseguenze.

## XV.

Il criterio antico di una complicità rispettiva fra tutti quelli che concorsero all'esecuzione del reato, anche quando sia ignota, non solo la persona, ma anche l'opera dell'autore principale, è stato sempre nelle antiche e nelle moderne legislazioni penali, più che espresso nelle leggi, chiarito e messo su dalla giureprudenza. In molti Codici si ha l'ipotesi di un reato di sangue, come omicidio, ferite, commesso in rissa, del quale rimane ignoto il principale autore. Se ne

perchè rende inutile il beneficio. Il che è equo ed umano. Estendere questo principio anche alla custodia, e volere, come si è fatto dopo, misurare con questo criterio non pure il carcere, ma la reclusione e i lavori forzati, sembra alquanto esagerato.—Costui per la scusa avrebbe potuto esser condannato a 10 anni di lavori forzati. È ingiusto, si dice, per la scusa e pel vizio di mente condannarlo a 12 o 15 anni di custodia, pena più lunga. Ma e della diversità ed intensità della pena non si ha dunque a tenere alcun calcolo? E perchè la legge colpisce reati ineguali con pene eguali nella durata, ma diverse di natura?

punisce chi vi ha preso parte, con pena minore. Una delle solite ma necessarie transizioni fra la prova insufficiente e la pena. Ma era ben facile vedere che non si può non farla, anche ove non sia questo estremo della rissa, che nulla vi aggiunge, ma non è al più, che l'ipotesi più frequente. Infatti se un uomo, senza essere in rissa, anzi supposto che stia dormendo, è assalito da quattro e spento con una ferita sola, di cui rimane ignoto l'autore, che si farà? Si darà a tutti e quattro la pena dell'omicidio, e sarà ingiusta certamente per tre. Si assolveranno tutti e quattro dalla pena dell'omicidio, e sarà ingiusto per l'autore della morte, che è di sicuro fra i quattro. Di qui neccessità della complicità, che si è detta *corrispettiva*, per cui tutti possono esser puniti come cooperatori dell'ignoto autore. Se non che, come in tutte queste specie di transazioni, la pena dovrebbe in ogni caso esser minore dell'ordinaria.

Or si chiede se ne' reati in rissa, e di cui l'autore rimane ignoto, possa aver luogo il concorso di altre attenuanti. Son di credere si debba distinguere: quanto alle attenuanti che promanano dal costringimento, queste sono escluse da che, data appunto la rissa, si ha già una determinazione legale dello stato di costringimento, che non potrebbe ammetterne altra. Ma per rispetto alle attenuanti, che, come il vizio di mente, vengano dall'errore, niuna contraddizione vi sarebbe ad ammetterle. Vi è in fondo la contraddizione radicale fra il vizio di mente e il volontario entrare ed operare in una rissa, ma sopra questa bi-

sogna passarci sopra chi crede o è sforzato a ritenere possibile il vizio di mente in qualunque caso.

Similmente, per quelle cause o preesistenti o sopraggiunte che si accompagnano all' opera del colpevole e ne accrescono il danno, è chiaro che la pena minore che per essa può avere il colpevole, non esclude qualunque altra attenuante. Imperocchè qui si tratterebbe che il fatto è in parte presunto come effetto di una cagione estrinseca ed indipendente dal colpevole che opera all' esterno; onde anche la sua volontà provata di voler il reato, sarebbe restata inefficace, e quindi in parte non punibile.

Voleva uccidere, e per uccidere ha tirato il colpo. Ma questo che non avrebbe ucciso un uomo sano, è stato letale per uno ch' era già ammalato, per uno a cui dopo il colpo, è sopravvenuta altra malattia.

La minorante che viene da questo può, a mio giudizio cumularsi e coesistere e partorire effetti legali, con qualunque altra, perchè rirguarda il danno esterno, non il dolo in cui può esservi impossibilità di alcuni concorsi.

## XVI.

Ora è a dire de' casi di attenuanti che derivano non da errore, ma da costringimento, e vedere anche qui, 1° in quali reati possono ammettersi, 2° quali di esse sono incompatibili fra loro, perchè l'un concetto esclude logicameate e legalmente l'altro.

Il costringimento può esser perfetto, e produrre assoluta inimputabilità (legittima difesa: forza esterna

irresistibile che costringe al reato). Può essere, come il vizio di mente, imperfetto, e dar luogo alle attenuanti della forza semirresistibile, con le sue gradazioni, eccesso di difesa, e le provocazioni più o meno gravi.

Il falsato concetto della forza che da vero costringe al reato è non ultima delle cagioni del discredito in cui è venuta la giustizia penale. Chi è che consuma un reato senza esservi spinto da una forza? Se si fa una cosa della forza che toglie l'imputabilità con la *spinta criminosa*, il Codice Penale è bello e spacciato.

Infatti i *positivisti*, *deterministi*, gli scovritori di *nuovi orizzonti*, i misuratori di cranii, i ponderatori delle atmosfere, i propugnatori delle energie di eredità, di cognazione, di educazione, di temperamento e simili, non vogliono riuscire ad altro che a provare che ogni reato è il portato di una forza indipendente dal colpevole. Il che a rigor di logica importa intrinseca ingiustizia di qualunque pena, e preparerebbe al Codice Penale egual sorte di quella che altri positivisti vorrebbero apparecchiare alla famiglia, alla proprietà, e via discorrendo.

La forza giustificatrice differisce dalla forza imputabile che mena al reato, e che dicesi spinta criminosa, in quanto la prima paralizza ogni concorso di volontà perchè sempre esterna, ed è essa la cagione unica diretta del danno. Laddove la spinta criminosa opera da prima subbiettivamente nel volere ed è questo che infine produce il delitto. Nella legittima difesa, che è l'esempio più comune, la volontà dell'aggredito è distrutta dalla forza dell'aggressione, che

rimane causa unica del fatto. È possibile, anzi è certo che l'opera dell'aggredito è volontaria in quanto trova i mezzi di resistere, ma nel resistere non è volontaria, perchè non è libera.

Se fosse diversamente, come si potrebbero giustificare in morale, i casi, che pur vi sono, di difesa legittima senza colpa dell'aggressore, anzi senza alcuna aggressione? Tavola unica, avanzo di un naufragio: un naufrago l'occupa, e non ve ne cape più. Ma un altro naufrago ne scaccia il primo, e prende per sè la tavola. Gli antichi moralisti dicono, e dicon bene, che questi è giustificato, non ostante che il fatto del primo era anch'esso legittimo. Ma nel secondo, si ritiene che non volle la certa morte dell'altro, ma salvare sè, e l'istinto del salvarsi è superiore alla sua volontà nè, anche volendo, si può regolare da alcuna legge.

Questa distinzione alquanto sottile fra la forza e la spinta criminosa, anche per quelli che giudicano per averne studiato l'arte, si pensi come debba riuscir chiara a'giudici popolari, come si dicono, cioè a' giurati. Non ci è giudizio in cui non sia quistione di forza, e non vi è quasi quistione di forza più o meno irresistibile, che affermata non produca o un'intera impunità, o una pena condennenda e spregiata.

Ad ogni modo, questa forza assoluta, producendo inimputabilità assoluta, non è il caso di vedere se possa coesistere con altre aggravanti od attenuanti, perchè toglie via con qualche reato qualunque pena. Salvo la contraddizione nel verdetto se i giurati, per imperizia

del Presidente, o propria, affermassero nel tempo stesso e la forza ed un altro elemento che suppone la volontà libera, come la premeditazione l'aguato e simili.

## XVII.

I dubbii possono cominciare dalla forza semipiena, che non toglie al tutto l'imputabilità. Anche questa, come il vizio di mente, suppone un certo stato fra essere e non essere costretto. Non fra essere più o meno costretto, si noti, chè questo può darsi e misurarsi, ma proprio fra l'essere o non essere in istato di costringimento.

E qui si fa la stessa dimanda che pel vizio di mente: è possibile? E va fatta la stessa risposta: no, per le antiche leggi penali, sì per le nuove.

E con quali reati è incompatibile? Logicamente, con tutti i reati che sono o si ritengono premeditati, perchè questi suppongono la volontà libera. Ma legalmente, come la forza piena, anche la semipiena può concorrere in qualunque reato. Salvo, come si è detto di sopra la contraddizione, che risulterebbe dal verdetto o dal giudizio che ammettesse nel tempo stesso un'ipotesi di volontà libera (1). Ma quando questo non sia, il grassatore, il fabbricatore di moneta falsa, lo

(1) Così ben fece la C. di Cassazione di Palermo a dichiarare incompatibile la scusa della forza semipiena nell' omicidio che siasi affermato commesso ad oggetto di assicurare l'impunità di sé o de' complici, perchè vi sarebbero due cagioni di pressione sulla volontà, una delle quali, anzi che scusare, aggrava. Marzo 1880.

spacciatore doloso di biglietti falsi equivalenti moneta, il ladro notturno che rompe il tetto o la porta, anche solo, senza sospetto che altri ve lo sforzasse, possono opporre la forza od almeno la forza semirresistibile. E perchè nò? La legge non distingue, come ha distinto per altro in caso di costringimento men grave, cioè nelle provocazioni, che le ha ammesse ne' soli reati d'impeto. I Presidenti delle Assisie violerebbero la legge, se richiesti, non ne proponessero il quesito a' giurati. E i giurati, affermando, non violerebbero nessuna legge penale scritta, e quanto alla violazione della logica e del senso comune, questa si sa è sommessa alla libertà del loro criterio.

XVIII.

In quanto al concorso od incompatibilità con altre attenuanti, vale la regola posta dianzi, a criterio fondamentale di queste ricerche. Può concorrere con altra attenuante che viene dall' errore, è incompatibile con altra che venga dal costringimento. Così possono concorrere la forza semipiena e l' eccesso di fine; non vi è concorso, ma incompatibilità, perchè la più grave assorbe ed esclude la men grave, fra forza ed eccesso di difesa, fra forza e provocazione, come fra eccesso di difesa e provocazione, fra l'una e l' altra specie di provocazione ove siano distinte, perchè riducendosi tutte al costringimento, il maggior costringimento esclude il minore e ne assorbisce la pena.

Il che avviene non pure per logica, ma per la lettera

della legge, che quasi sempre rende impossibile il graduare nella pena entrambe le attenuanti, come si è detto di sopra al § IX.

Questo stesso va detto pel costringimento reputato sempre superabile, come è in generale la *provocazione*. Questa è di sua natura incompatibile con tutte quelle ipotesi in cui il costringimento è escluso dallo stato dell'animo libero. Così è incompatibile con la premeditazione e tutte le sue forme come l'aguato, la prodizione, l'operare per mandato, e simili. Può invece ben stare con tutte le attenuanti derivanti dall'errore.

## XIX.

Può la forza semipiena concorrere col vizio di mente? Nulla vi si oppone. Salvo al giudice di trovar modo come valutare le due diminuzioni di pena, senza giungere addirittura all'impunità.

Vero è, potrebbe dirsi, che volontà travolta dall'errore non può stare con volontà chiaroveggente, ma non libera per costringimento. Ma è da por mente che nelle due ipotesi, i due stati dell'animo non sono al tutto perfetti. Nell'uno, l'errore è presunto non assoluto, come nell'altro il costringimento; quindi per la parte, che vi è, o debba presumersi, in cui il volere rimane fuori dell'errore e scevro di costringimento, le due attenuanti provenienti da cagioni diverse possono cumularsi, appunto per la regola generale.

## XX.

Sono poi altre incompatibilità fra due concetti di diritto penale, che vengono dalla diffinizione intrinseca di alcuno di essi, la quale esclude o suppone escluso l'altro. Oltre ciò che si è detto di sopra intorno agli omicidi o ferite prodotte in rissa, di cui si ignora l'autore, se l'attenuante possa concorrere con altre, vi è p. e. il caso dell'omicidio o ferite commesse nell'esercizio della forza pubblica, quando il colpevole è spinto da zelo, che, al contrario di quello definito *diritto* dal poeta, perchè *misuratameate in core avvampa,* esce fuor de' limiti e si fa aggressione e reato.

Ad alcuno potrebbe sembrare che appunto perchè vi è eccesso di forza pubblica, ordinata anzi ad impedire o punire i reati, se questa si converte in delitto, dovrebbesi punire più gravemente, perchè al danno del reato si unisce l'abuso dell' uffizio, e perchè concorrono i due criterii che aggravano la pena: facilità nel colpevole, difficoltà di potersene guardare nella vittima. Ma posto che vi sia tale attenuante, è fuor di dubbio ch'essa è incompatibile con ogni altra che supponga un momento diverso nella volontà di delinquere, ed invece può concorrere con tutte quelle che possono coesistere, data la determinazione. Così sarebbe incompatibile con la provocazione perchè o l'eccesso di zelo o questa sarebbero i motivi del reato. È compatibile con l'eccesso di fine, perchè questo

toglie parte dell'atto volontario, e quindi modifica il volere colpevole.

I reati commessi da pubblici uffiziali nell'esercizio delle loro funzioni, sono a ritenere incompatibili con qualunque altra scusa che suppone, similmente, una determinazione criminosa diversa. Se è l'abuso di autorità o di forza pubblica la cagione del reato, non può essere la provocazione, perchè non vi possono essere ad un tempo due cagioni, legalmente valutabili, di uno stesso fatto.

E pe' reati che si commettono contro i pubblici uffiziali o gli agenti della forza pubblica, come omicidii, ferite, oltraggi, ribellioni, questa qualità di reato esclude, come incompatibile, ogni altra attenuante che risguarda il libero volere. Se questi reati non sono contro l'individuo, ma l'uffiziale pubblico, e risguardano l'esercizio delle sue funzioni, ritenere ad un tempo che l'uffiziale era nelle sue funzioni, e che il reo fu provocato, è supporre che nelle funzioni di un pubblico uffiziale vi sia anche la facoltà di provocare a reati. Quindi una delle due cose può esser vera, o che l'uffiziale pubblico era nell'esercizio delle sue funzioni, ed è impossibile che abbia provocato. O che abbia provocato, ed è impossibile risguardarlo nell'esercizio delle sue funzioni.

Negl' infanticidi, negli aborti procurati suole esserci la scusa della *cagion d' onore.* Questa essendo una forma di costringimento, può esser graduata, cioè può giungere fino al costringimento assoluto, ma non

si può cumulare, pel principio posto, con altra forma di forza esterna. Perciò sarebbe assurdo riconoscere nel tempo stesso la forza semipiena e l'attenuante della cagion d'onore, perchè sarebbero la stessa cosa, valutata due volte. Quando ci fosse altra attenuante che viene dall'errore, s'intende che il concorso è possibile.

Ci ha da ultimo un reato, che è in quasi tutti i Codici ultimi, e che non era nei precedenti. L'omicidio per solo impulso, o furia di brutale malvagità.

Quest' omicidio, determinato obbiettivamente per tale, esclude qualunque altra attenuante, perchèesclude implicitamente qualunque scusa di errore e qualunque scusa di costringimento.

Le antiche leggi non l'aveano annoverato, forse perchè si tenea, e pare anche ora, impossibile questo uccidere, senza cagione, per solo istinto,che dicesi brutale, calunniando i bruti, de'quali o pochi o nessuno uccide senza un fine. Ma pur troppo di tai casi si danno. È da sperare almeno che questa forza od istinto ferale non si abbia a scambiare per forza giustificativa. O che i nuovi umanitarii non ne traggano un altro argomento in sostegno della teorica che lo spirito e il libero volere dell' uomo, non sono che secrezioni del cervello, com'è la bile del fegato, od inogni caso, istinto da bruti che sfugge ad ogni imputabilità morale.

Riepilogando, il principio è: possibile *concorso* di aggravanti od attenuanti che vengono da diversa fonte d'imputabilità, cioè o dall'*errore* o dal *costringimento*;

*incompatibilità* fra quelle che derivano da uno stesso di quei principii.

L' errore, non assoluto, prende le forme.

*a) Età*, che può concorrere con qualunque aggravante o minorante.

*b) Sordo mutismo*, lo stesso.

*c) Vizio di mente*, che è incompatibile ne' reati premeditati, qualunque sia la forma della premeditazione, aguato, prodizione, mandato;

incompatibile con l'eccesso di fine, e ne'reati colposi;

può invece concorrere nelle provocazioni, nelle risse ed anche nell' ipotesi di forza semipiena non specificata;

può concorrere ne' reati di sangue con la concausa che contribuisce al danno.

Il costringimento, non assoluto, prende le forme.

*a)* di *forza* semipiena, che non toglie al tutto l' imputabilità, la quale è incompatibile con l' eccesso di difesa, e con le provocazioni, che sono parti e forme di essa forza;

è incompatibile con la premeditazione propriamente detta o con le altre sue forme (aguato, prodizione, mandato).

può invece concorrere nel vizio di mente, nell' eccesso di fine.

*b)* le *provocazioni* sono incompatibili con la premeditazione, qualunque forma abbia;

incompatibili fra loro, quindi non può esservi concorso fra eccesso di difesa e provocazione, nè fra provocazione lieve e grave, quando siano distinte;

incompatibili ne' reati di oltraggi o ferita al pubblico funzionario nell' esercio del suo ufficio;

incompatibili, come ogni altra attenuante, nell'omicidio supposto senz'altra causa che brutale malvagità.

Possono invece concorrere col vizio di mente e l'eccesso di fine.

Le attenuanti non definite possono concorrere in ogni reato e con qualunque aggravante od altra attenuante.

---

# INDICE DEL VOLUME XVII.

---